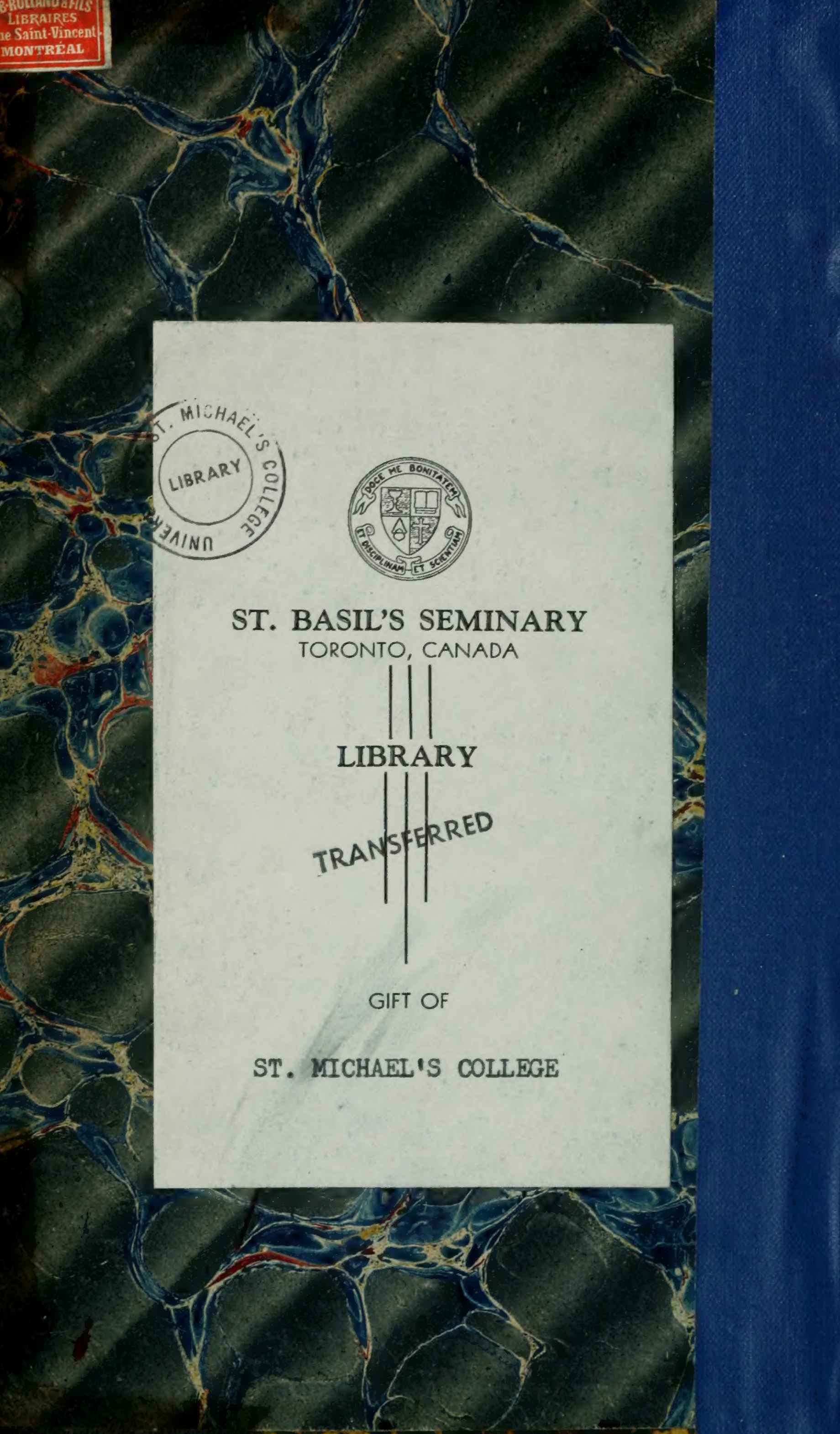
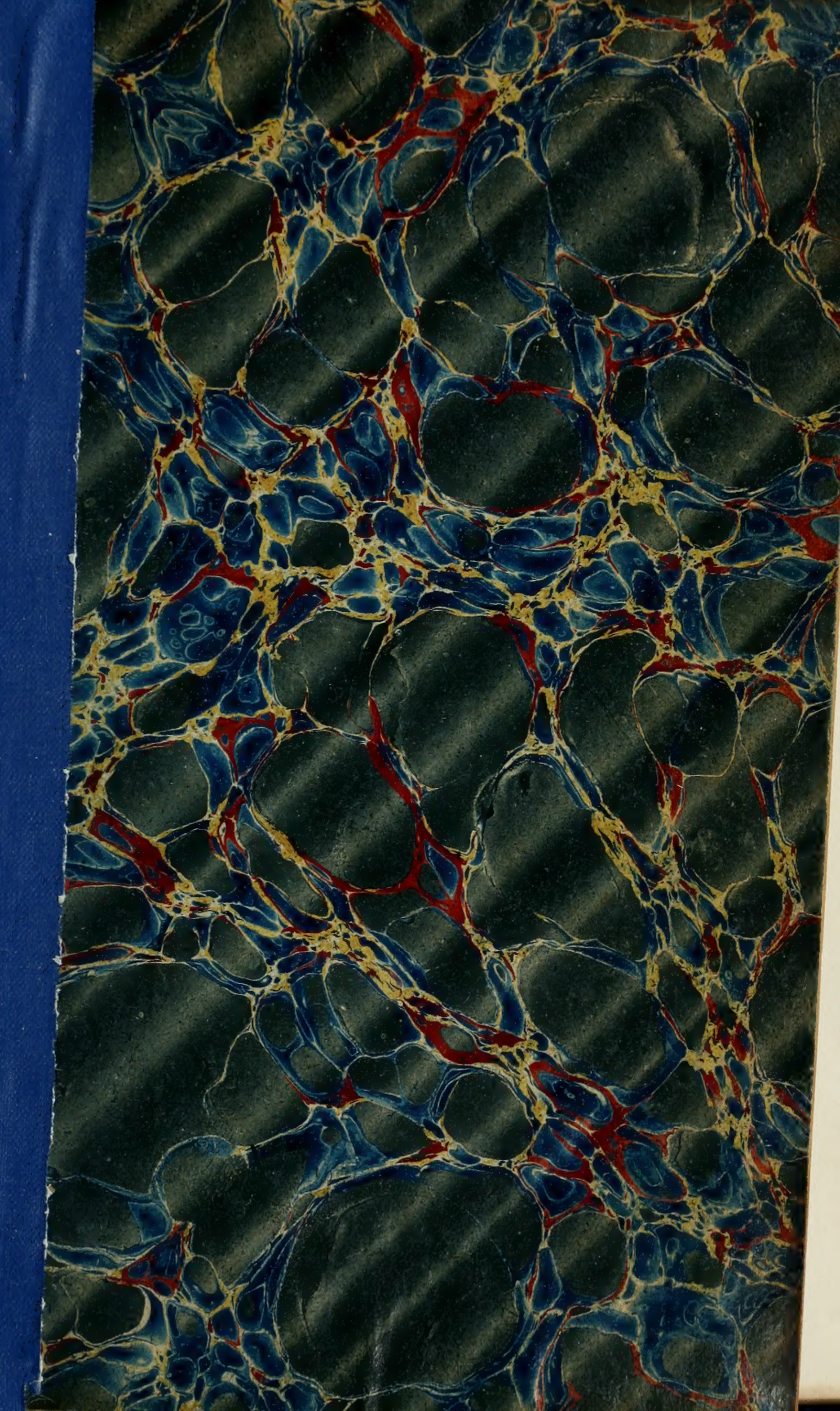

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01904309 0


LIBRAIRES
Saint-Vincent
MONTRÉAL
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
UNIVER
DOCE ME BONITATEM
ET DISCIPLINAM ET SCIENTIAM
ST. BASIL'S SEMINARY
TORONTO, CANADA
LIBRARY
TRANSFERRED
GIFT OF
ST. MICHAEL'S COLLEGE





THÉOLOGIE DOGMATIQUE

OU

EXPOSITION DES PREUVES ET DES DOGMES
DE LA RELIGION CATHOLIQUE

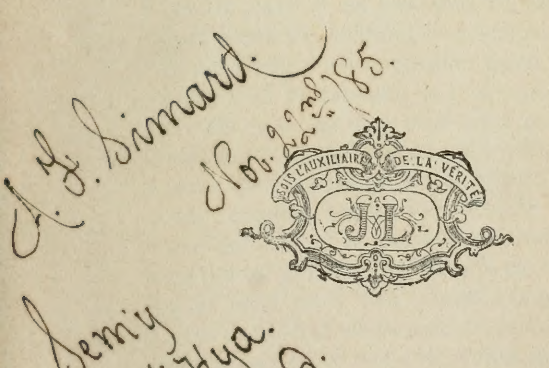
PAR

S. É. LE CARDINAL GOUSSET
Archevêque de Reims, etc.

TOME SECOND

CONTENANT L'EXPOSITION DES DOGMES DE LA RELIGION CATHOLIQUE

TREIZIÈME ÉDITION



LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
PARIS
90, RUE BONAPARTE, 90
LYON
2, RUE BELLECOUR, 2
1879

THÉOLOGIE DOGMATIQUE.

TRAITÉ DE DIEU.

1. « Qui dit *Dieu*, dit un océan infini de toute perfection : tous « ses attributs sont sans bornes et sans limites. Son immen- « sité passe tous les lieux, son éternité domine sur tous les temps ; « les siècles ne sont rien devant lui ; ils sont comme le jour d'hier « qui est passé et ne peut plus revenir, *tanquam dies hesterna* « *quæ præteriit*, chantait le prophète David. Si vous demandez « ce qu'il est, il est impossible qu'on vous réponde. Il *est*, per- « sonne n'en peut douter, et c'est aussi tout ce qu'on peut dire : « *Je suis celui qui* EST ; *c'est celui qui* EST *qui te parle*, disait-il « autrefois à Moyse. *Je suis ;* n'en demandez pas davantage : c'est « parce qu'il est impossible de définir ni de limiter ce qui est. » Ainsi s'exprime Bossuet (1), d'après les saints Pères. « Dieu est « ineffable, dit saint Augustin : il nous est plus facile de dire ce « qu'il n'est pas, que dire ce qu'il est. Vous pensez à la terre, Dieu « n'est point cela ; vous pensez à la mer, Dieu n'est point cela, « vous considérez les hommes et les animaux qui sont sur la terre, « Dieu n'est point cela ; les choses qui sont dans la mer et dans « l'air, Dieu n'est point cela ; ce qui brille dans le ciel, les étoiles, « le soleil et la lune, Dieu n'est point cela ; le ciel même, Dieu « n'est point cela ; les anges, les vertus, les puissances, les ar-

(1) Sermon pour vêture, prêché aux nouvelles catholiques.

« changes, les dominations, Dieu n'est point cela. Qu'est-ce donc « que Dieu? Je n'ai pu vous dire que ce qu'il n'est pas. Vous me « demandez ce qu'il est : c'est ce que l'œil n'a point vu, ce que « l'oreille n'a point entendu, ce qui n'est point entré dans le cœur « de l'homme (1). »

2. Cependant Dieu se fit connaître plus particulièrement à Moyse, lorsque, comme s'il n'y avait que lui qui fût proprement, il lui dit : « Je suis celui qui suis, *ego sum qui sum*. Tu diras aux « enfants d'Israël : Celui qui EST m'a envoyé vers vous. Il ne dit « point, ajoute saint Augustin, C'est le Seigneur tout-puissant, mi« séricordieux, juste; s'il l'avait dit, il aurait certainement dit vrai; « mais il retranche tous ces mots par lesquels on pourrait nommer « Dieu; il est dit seulement qu'il s'appelle l'Être : *Ipsum* ESSE *se* « *vocari respondit.* Et comme si c'était là son nom, voici ce que « tu leur diras, ajoute-t-il : *Celui qui* EST *m'a envoyé.* Car il est « de telle sorte, que les créatures, si on les compare à lui, ne sont « point (2). Qu'êtes-vous donc, ô mon Dieu? s'écrie encore le même « docteur. Qu'êtes-vous, sinon le Seigneur-Dieu? Car quel autre « Seigneur que le Seigneur? Quel autre Dieu que notre Dieu? O « très-haut, très-bon, très-puissant, tout-puissant; très-miséricor« dieux et très-juste; très-caché et très-présent; très-beau et très« fort; stable et incompréhensible; immuable et changeant tout; « jamais nouveau, jamais ancien; renouvelant tout, et conduisant « les superbes à leur dépérissement; toujours en action, toujours « en repos; amassant sans besoin; portant, remplissant et proté« geant; créant, nourrissant et perfectionnant toutes choses (3). « Et qu'ai-je dit, ô mon Dieu, ma vie et mes délices saintes? Et « que dit-on de vous, en parlant de vous? Malheur cependant à « celui qui se tait de vous! car, quoi qu'on dise, on ne dit rien, si « on ne parle de vous (4). »

(1) Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit, quam quid sit... Quæris quid sit? Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. *Sur le psaume* LXXXV. — (2) Hoc dices eis, inquit : *Qui* EST *misit me*. Ita enim ille est, ut in ejus comparatione, ea quæ facta sunt, non sint. *Sur le psaume* CXXXIV. — (3) Quid es ergo, Deus meus? Quid, rogo, nisi Dominus meus? Quis enim Deus, præter Dominum? Aut quis Deus, præter Deum nostrum? Summe, optime, potentissime; omnipotentissime; misericordissime et justissime; secretissime et præsentissime; pulcherrime et fortissime; stabilis et incomprehensibilis; immutabilis, mutans omnia; nunquam novus, nunquam vetus; innovans omnia, et in vetustatem perducens superbos, et nesciunt; semper agens, semper quietus; colligens, et non egens; portans, et implens, et protegens; creans, et nutriens, et perficiens. *Confessions, liv.* I, *c.* IV.— (4)

3. Nous parlerons donc de Dieu ; mais pour en parler, nous emprunterons le langage de Dieu même et de ses prophètes, de l'Église et de ses docteurs.

Il n'entre pas dans le plan de cet ouvrage de démontrer directement l'existence du Créateur, dont personne ne doute que celui qui s'obstine à tenir les yeux fermés à la lumière. Nous nous bornerons donc à exposer le dogme catholique sur la nature et les attributs de Dieu, sur les œuvres de la création et de la Providence.

PREMIÈRE PARTIE.

DE LA NATURE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU.

CHAPITRE PREMIER.

De la notion de Dieu.

4. Quoique la nature divine soit incompréhensible, nous comprenons cependant que Dieu *est*, et qu'il ne peut n'être pas. Nous comprenons qu'il est *celui qui* EST, *ego sum qui sum* (1); c'est-à-dire celui qui est l'*Être* par excellence, l'*Être* des êtres ; qui est par sa nature, existant de lui-même, sans s'être donné l'existence, ni l'avoir reçue d'aucun autre; celui qui est aujourd'hui, qui a toujours été et qui sera toujours, *heri et hodie, ipse et in sæcula* (2). Nous comprenons qu'il est nécessairement ; que son existence est nécessaire d'une nécessité absolue, de sorte qu'on ne peut ni le supposer ni le concevoir non existant; qu'il est absolument indépendant quant à l'*Être* et quant à la *manière d'être;* qu'il est essentiellement tout ce qu'il est et tout ce qu'il peut être; qu'il est par conséquent infini. Nous comprenons enfin qu'il est l'*alpha* et

quid dicimus, Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta? Aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? Et væ tacentibus de te, quoniam loquaces, muti sunt. *Ibidem.* — (1) Exod., c. III, v. 14. — (2) Épître aux Hébreux, c. XIII, v. 8.

l'*omega*, le principe et la fin de toutes choses, *principium et finis* (1).

5. Ainsi, quoiqu'on ne puisse donner une définition proprement dite de Dieu, nous disons que *Dieu est l'Être infiniment parfait, créateur et souverain Seigneur de toutes choses.* D'abord, Dieu est infiniment parfait : « Le Seigneur est grand, dit le prophète-« roi ; il est au-dessus de toute louange, et sa grandeur est infinie : « *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus* « *non est finis* (2). » Comme il existe de lui-même et qu'il est absolument indépendant, il est nécessairement tout ce qu'il est et tout ce qu'il peut être en tout genre de perfections ; il est donc nécessairement infini et infiniment parfait. Il est éternel, étant sans commencement et sans fin ; et il l'est tout entier, parce qu'il existe nécessairement tout entier et dans toute la plénitude de son être. Il est immense ; et il l'est tout entier, parce qu'il ne peut, pour ainsi dire, être ni plus ni moins étendu qu'il l'est, étant nécessairement tout ce qu'il est. Il est immuable ; et il l'est dans tout son être, parce qu'il ne peut être autre qu'il n'est nécessairement ; il ne peut rien perdre de ce qu'il a, ni rien acquérir de ce qu'il n'a pas. Toujours pour la même raison, il est intelligent, et il l'est infiniment ; il sait tout, il voit tout, il conçoit et comprend tout ; il est puissant, et il l'est infiniment ; il peut tout ; il est bon, et il l'est infiniment ; il est sage, et il l'est infiniment ; il est juste, et il l'est infiniment ; il est miséricordieux, et il l'est infiniment. En un mot, étant l'Être nécessaire et quant à son existence et quant à sa nature ou à ses attributs, Dieu réunit nécessairement au plus haut degré possible toutes les perfections possibles, c'est-à-dire toutes les perfections qui sont compatibles, soit entre elles, soit avec le plus haut degré possible. La nature divine n'exclut que ce qui est contraire à la souveraine perfection ; elle exclut les propriétés de la matière. Dieu est un être incorporel, immatériel ; il est esprit, *spiritus est Deus* (3). La matière n'existe point nécessairement, elle est de sa nature *contingente*, pouvant indifféremment exister ou ne pas exister ; elle ne peut par conséquent se concilier avec les attributs de l'Être nécessaire.

6. Mais la distinction que nous faisons des perfections divines, qu'on nomme attributs de Dieu, n'est-elle pas contraire à la nature de l'Être nécessaire, qui est essentiellement un, essentiellement simple et absolument indivisible ? Il est bien vrai que les

(1) Apocalypse, c. I, v. 8. — (2) Psaume CXLIV. — (3) Saint Jean, c. IV, v. 24.

perfections de Dieu ne sont ni distinctes entre elles, ni distinctes de l'essence divine. Mais comment, faibles mortels que nous sommes, pourrions-nous, d'une seule vue, embrasser et comprendre l'infini? Comment pourrions-nous en parler sans emprunter le langage de Dieu même, qui, pour se mettre à la portée de l'homme, a bien voulu s'abaisser jusqu'à parler de ses attributs comme nous en parlons nous-mêmes? Comment concevoir celui qui est parfaitement un, sans le diviser, pour ainsi dire, en autant de parties qu'il a de rapports avec les créatures? En exprimant par divers noms les différentes perfections de Dieu, nous ne prétendons point exprimer une distinction réelle entre les attributs de l'infini. Nous le reconnaissons, en Dieu l'intelligence, la volonté, la puissance, la sagesse, la bonté, la justice, ne sont qu'une même chose. Ce qui pense en lui est la même chose qui veut; ce qui agit et qui fait tout, est la même chose qui pense et qui veut; ce qui prépare, qui arrange et qui conserve tout, est la même chose qui détruit; ce qui punit est la même chose qui pardonne : *Neque enim in Deo aliud potestas et aliud prudentia, aliud fortitudo et aliud justitia, aut aliud castitas* (1). Si donc nous distinguons les perfections divines en parlant de Dieu, ce n'est qu'à raison de la nécessité où nous sommes de contempler l'infini à diverses reprises, en le considérant sous les différents rapports qu'il a avec ses ouvrages, et particulièrement avec l'homme.

7. Nous avons dit que Dieu est l'*Être créateur et souverain Seigneur de toutes choses*. C'est Dieu, comme nous le verrons plus bas, qui a créé, c'est-à-dire qui a fait de rien, le ciel et la terre, les anges et les hommes; en un mot, tout ce qui est hors de lui; comme c'est lui qui dirige tout, qui gouverne tout, qui dispose de tout dans sa sagesse.

CHAPITRE II.

De l'unité de Dieu.

8. Dieu est un, et il ne peut être qu'un; il n'y a qu'un seul Dieu, et il ne peut y avoir qu'un seul Dieu : *Unus solus est verus*

(1) Saint Augustin, sermon CCXLI.

Deus (1). Quand Moyse se présente de la part de Dieu devant les enfants d'Israël, il leur dit : *Celui qui* EST *m'a envoyé vers vous.* Il ne leur dit point, Ceux qui sont, mais *Celui qui est*, celui dont l'*Être* est le nom essentiel, éternel, incommunicable. « Je suis celui « qui suis ; c'est mon nom dans toute l'éternité ; *Ego sum qui* « *sum ; hoc nomen mihi est in æternum* (2). » Aussi le Seigneur disait-il au peuple juif : Considérez que je suis seul, et qu'il n'y a point d'autre Dieu que moi ; *videte quod sim solus, et non sit alius Deus præter me* (3). Telle est, d'ailleurs, la croyance des patriarches, des Israélites et des chrétiens ; la croyance de tous les peuples. On a conservé chez toutes les nations une idée plus ou moins distincte de l'unité de Dieu. « Il faut, dit l'abbé Bergier, ou « que cette idée ait été gravée dans tous les esprits par le Créateur « lui-même, ou que ce soit un reste de la tradition qui remonte « jusqu'à l'origine du genre humain, puisqu'on la trouve dans tous « les temps aussi bien que dans tous les pays du monde (4). » Les idolâtres même avaient généralement quelque notion de l'Être suprême, auteur de toutes choses. Ils ont connu, du moins imparfaitement, le vrai Dieu ; et c'est parce que, l'ayant connu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, qu'ils sont inexcusables : *Inexcusabiles*, dit l'apôtre, *quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt* (5). Ils se sont rendus coupables en adorant la créature au lieu du Créateur : *servierunt creaturæ potius quam Creatori* (6). C'est en cela principalement que consistait le crime de l'idolâtrie. A quelques exceptions près, les gentils n'admettaient point plusieurs dieux proprement dits, plusieurs êtres incréés, souverains, indépendants. Le polythéisme, comme l'a remarqué l'abbé Bullet, n'était point un polythéisme d'*égalité*, mais un polythéisme de *subordination* (7). Les païens, dit Beausobre, n'ont jamais confondu leurs dieux célestes ou terrestres avec le Dieu suprême (8). En reconnaissant plusieurs divinités, ils reconnaissaient en même temps le Dieu très-grand et très-bon, *maximus et optimus*, le père des dieux et des hommes, *divum pater atque hominum :* ce qui fait allusion à ce que dit Moyse, qui appelle le vrai Dieu le Seigneur des seigneurs, le Dieu des dieux, *Deus deorum, Dominus dominantium* (9). Ainsi, la croyance des différents peu-

(1) Concile général de Latran, de l'an 1215. *Capit.* I. — (2) Exod., c. III, v. 14 et 15. — (3) Deuteron., c. XXXII, v. 39. — (4) Dictionn. de théologie, art. *Dieu.* — (5) Épître aux Romains, c. I, v. 20 et 21. — (6) Ibidem, v. 25. — (7) De l'Existence de Dieu, part. II[e]. — (8) Hist. du manichéisme, liv. IX, c. IV — (9) Deuteron., c. X, v. 17.

ples, quoique altérée par les superstitions du paganisme, se trouve d'accord, touchant l'unité de Dieu, avec la tradition primitive qui s'est conservée dans toute sa pureté chez les patriarches, les Hébreux et les nations chrétiennes (1).

9. D'ailleurs, Dieu est celui qui *est*, celui qui est par lui-même, qui existe nécessairement, qui est indépendant, infini, souverainement parfait. Or celui qui est par lui-même, qui existe nécessairement, qui est indépendant, infini, souverainement parfait, est un, et il ne peut être qu'un; il répugne qu'il y ait plusieurs êtres nécessaires, plusieurs êtres indépendants, plusieurs êtres infinis et souverainement parfaits. On conçoit et on concevra toujours qu'un seul être nécessaire suffit pour rendre raison de l'existence de tout ce qui est hors de lui; que tous les êtres, à l'exception d'un seul, peuvent ne pas exister; qu'ils n'existent pas nécessairement; qu'ils n'existent par conséquent qu'en vertu de la toute-puissance de cet être unique qui leur a donné l'existence. On conçoit et on concevra toujours qu'un être n'est indépendant, absolument indépendant, qu'autant que tous les autres êtres dépendent de lui, et qu'il demeure par cela même seul indépendant. On conçoit et on concevra toujours qu'un être ne peut être infini et souverainement parfait qu'autant qu'il est au-dessus de tous les autres êtres, quelque parfaits qu'on les suppose. Supposer plusieurs infinis, c'est évidemment nier l'infini; supposer plusieurs êtres infiniment parfaits, c'est nier la souveraine perfection; supposer plusieurs dieux, ce sera donc aussi nier la Divinité : *Deus si non unus est, non est*, dit Tertullien (2).

10. Enfin, l'ordre admirable qui règne dans l'univers, en nous offrant une preuve des plus frappantes de l'existence de Dieu, nous offre en même temps une preuve non moins sensible de son unité. Tout, dans le monde physique et dans le monde moral, nous montre l'unité de pensée, l'unité de volonté, l'unité dans l'exécution; partout se présentent à nos regards les mêmes desseins, les mêmes lois, les mêmes causes, les mêmes résultats; partout l'unité la plus parfaite et la plus constante dans la variété même et la contrariété apparente des moyens par lesquels l'ordre s'observe sans interruption. Or cette unité suppose nécessairement qu'il n'y a qu'une intelligence suprême, qu'un législateur suprême, qu'une providence qui gouverne tout, qui s'étend à tout, qui pourvoit à tout; qu'il

(1) Voyez ce que nous avons dit dans le premier volume de cet ouvrage, n° 561, etc. — (2) Liv. I, contre Marcion, c. III.

n'y a qu'un monarque, qu'un souverain Seigneur de toutes choses.

11. Les anciens ont été frappés de ces différentes preuves de l'unité de Dieu. Minucius Félix les résume en ces termes : « Lors« que vous entrez dans une maison, et que vous en voyez toutes « les pièces parfaitement disposées et magnifiquement décorées, « ne pensez-vous pas qu'un maître, supérieur à toutes ces choses, « préside à leur ordonnance? De même, quand vous considérez le « ciel, la terre, et l'ordre qui règne dans ce monde, ne devez-vous « pas croire qu'il existe un être qui est l'auteur et le maître de « toutes choses? Mais, sans douter de la Providence, vous deman« derez peut-être si le ciel est gouverné par un seul ou par plu« sieurs. Il ne sera pas difficile de résoudre cette question, si on « fait attention que les empires de la terre ont leurs modèles dans « le ciel. Jamais le partage d'un royaume a-t-il commencé de « bonne foi, ou fini sans quelque scène sanglante?... Voyez aussi « les animaux : les abeilles n'ont qu'un roi, les troupeaux n'ont « qu'un guide; et vous voulez que dans le ciel le pouvoir souve« rain puisse être divisé, et que la puissance absolue de ce véri« table et divin empire puisse être partagée! N'est-il pas hors de « doute que Dieu, le créateur de toutes choses, n'a ni commence« ment ni fin ; que celui qui a donné l'être à tout, a l'éternité pour « lui-même; que tout a été fait par sa parole, disposé par sa sagesse, « consommé par sa puissance? On ne peut le voir, parce qu'il est « plus éclatant que la lumière ; on ne peut le toucher, parce qu'il est « plus subtil que le tact ; on ne peut le comprendre, parce qu'il « est au-dessus des sens. Il est infini, immense, n'étant connu que « de lui-même; notre esprit est trop étroit pour le concevoir tel « qu'il est. C'est pourquoi nous avons une idée digne de lui, lors« que nous disons qu'il est au-dessus de toutes nos idées. Dirai-je « ce que je pense? S'imaginer connaître sa grandeur, c'est la di« minuer; se persuader qu'on ne la diminue point, ce n'est pas « la connaître. Ne cherchez donc point de nom à Dieu : son nom « est Dieu, *Deus nomen est*. On a besoin de noms pour distinguer « chaque particulier dans la multitude; le nom de Dieu suffit à « celui qui seul est Dieu. Si je l'appelais père, vous penseriez « qu'il est terrestre ; si je l'appelais roi, vous le soupçonneriez « charnel; si je l'appelais maître, vous le croiriez mortel. Suppri« mons tout ce que nous avons ajouté à l'idée simple de Dieu, il « restera tel qu'il est. Mais quoi! n'avons-nous pas pour nous le « consentement de tous les hommes? Lorsque le peuple lève les « mains au ciel, c'est Dieu seul qu'il invoque; il s'écrie · Grand

« Dieu! vrai Dieu! Plaise à Dieu! Ce langage naturel n'est-il pas « la confession du chrétien? Ceux même qui veulent que Jupiter « soit maître souverain, se trompent pour le nom; mais ils recon- « naissent avec nous une seule puissance : *Qui Jovem principem « volunt, falluntur in nomine, sed de una potestate consen- « tiunt* (1). »

12. « Quelle folie donc, s'écrie Fénelon, d'adorer plusieurs « dieux! Pourquoi en croirai-je plus d'un? L'idée de la souveraine « perfection ne souffre que l'unité. O vous, Être infini, qui vous « montrez à moi, vous êtes tout, et il ne faut plus rien chercher « après vous. Vous remplissez toutes choses, et il ne reste plus de « place ni dans l'univers, ni dans mon esprit même, pour une autre « perfection égale à la vôtre. Vous épuisez toute ma pensée. Tout « ce qui n'est pas vous est infiniment moins que vous; tout ce qui « n'est pas vous-même n'est qu'une ombre de l'être, un être à « demi tiré du néant, un rien dont il vous plaît de faire quelque « chose pour quelques moments. O Être seul digne de ce nom! qui « est semblable à vous? Où sont donc ces vains fantômes de divinité « que l'on a osé comparer à vous? Vous êtes, et tout le reste n'est « point devant vous. Vous êtes, et tout le reste, qui n'est que pour « vous, est comme s'il n'était pas. C'est vous qui avez fait ma pen- « sée; c'est vous seul qu'elle cherche et qu'elle admire. Si je suis « quelque chose, ce quelque chose sort de vos mains. Il n'était « point, et par vous il a commencé à être. Recevez donc ce que « vous avez fait : reconnaissez votre ouvrage... Périsse, périsse « tout ce qui n'est point à celui qui a tout fait pour lui-même! Pé- « risse toute volonté qui n'aime point l'unique bien pour l'amour « duquel tout ce qui est a reçu l'être (2)! »

CHAPITRE III.

De la simplicité de Dieu.

13. Dieu est simple, parce qu'il est un; il est simple, parce qu'il n'est point composé; il est simple, parce qu'il est indivisible, il est simple, parce qu'il est immuable; en un mot, il est absolument simple dans son essence : *Essentia Dei simplex omnino* (3).

(1) Octavius, n° XVIII. — (2) De l'Existence de Dieu, part. IIe, ch. V, art. II — (3) Concile général de Latran, de l'an 1215; *capit.* I.

La simplicité de Dieu exclut toute pluralité, toute composition, toute division, tout changement. Dieu est celui qui *est;* il a de lui-même la plénitude de l'être ; il existe nécessairement, il est souverainement parfait ; il est donc nécessairement et souverainement *un*, nécessairement et souverainement *simple* et non composé, nécessairement et souverainement *indivisible*, nécessairement et souverainement *immuable*. Tout ce qui est en Dieu est nécessaire ; son existence comme sa nature ou son essence, sa manière d'être comme l'être lui-même. Les attributs divins, la puissance, la sagesse, la bonté, la justice, ne sont qu'une seule et même chose, qu'une seule et même substance, qu'un seul et même être, éternel, immense, infini, qu'on ne peut pas plus concevoir comme divisible que comme non existant. Aussi, ne distinguons nous les attributs ou perfections de Dieu que par l'impossibilité où nous sommes, comme êtres essentiellement bornés, de comprendre celui qui n'a point de bornes. « O Dieu ! il n'y a que vous ; moi-« même, je ne suis point. Je puis me trouver dans cette multitude « de pensées successives, qui sont tout ce que je puis trouver de « moi. L'unité, qui est la vérité même, se trouve si peu en moi, que « je ne puis concevoir l'unité suprême qu'en la divisant et la mul-« tipliant, comme je suis moi-même multiplié. A force d'être plu-« sieurs pensées, dont l'une n'est point l'autre, je ne suis plus « rien, et je ne puis pas même voir d'une seule vue celui qui est « un, parce qu'il est un, et que je ne le suis pas. Oh ! qui me tirera « des nombres, des compositions et des successions, qui sentent si « fort le néant ! Plus on multiplie les nombres, plus on s'éloigne de « l'être précis et réel qui n'est que dans l'unité (1). »

14. Dieu, étant simple de sa nature, est par là même nécessairement incorporel, immatériel ; c'est un pur esprit qui n'a point de corps et qui ne fait partie d'aucun corps : *Spiritus est Deus* (2) ; *Dominus spiritus est* (3). Quand l'Écriture nous parle des *yeux de Dieu*, du *bras de Dieu*, de la *main de Dieu*, cela ne doit point se prendre à la lettre, mais au figuré ; par ces expressions et autres du même genre, qui ne s'appliquent littéralement qu'à l'homme, les auteurs sacrés ont voulu exprimer que Dieu sait tout, qu'il peut tout et qu'il fait tout. Dieu est la raison substantielle de toutes choses ; l'intelligence suprême, éternelle, incréée, infinie, qui comprend non-seulement tout ce qui est, mais encore tout ce

(1) Fénelon, *Démonst. de l'existence de Dieu*, part. II, c. V, art. 11. — (2) Saint Jean, c. IV, v. 24. — (3) Épître IIe aux Corinthiens, c. III, v. 17.

qui est possible ; qui se comprend elle-même infiniment. C'est une substance qui remplit tout, qui pénètre tout, qui est tout entière dans toutes et dans chaque partie du monde et de l'espace, sans être circonscrite en aucune manière, sans éprouver ni confusion, ni mélange, ni division, ni modification, ni changement quelconque; n'ayant pas d'autres relations naturelles avec la matière et les intelligences créées, que celles qui sont naturellement de la cause à l'effet, du Créateur à la créature.

15. On doit donc rejeter comme absurde le systeme de Spinosa et des panthéistes modernes, qui prétendent qu'il n'y a pas d'autre Dieu que l'univers, que la collection ou l'universalité des êtres. Comment, en effet, concilier le monde, dont toutes les parties sont contingentes, avec la nature de l'Être nécessaire, qui est nécessairement tout ce qu'il est? Comment concilier les différentes parties de l'univers, qui est essentiellement divisible et borné, avec la nature de l'Être qui est essentiellement *un*, essentiellement *simple* et *indivisible,* nécessairement *infini?* Comment concilier les variations et les changements que nous offre ce qu'on appelle le *grand tout*, avec la nature de l'Être qui, étant nécessaire, est nécessairement immuable? Comment, enfin, concilier dans une même substance les facultés intellectuelles de l'homme et l'inertie de la matière, la pensée et l'étendue, les opérations de l'âme et le mouvement des corps? Comment, dis-je, concevoir dans une seule et même substance des attributs ou propriétés qui se contredisent, se combattent, s'excluent et se détruisent mutuellement? Évidemment le panthéisme n'est qu'un athéisme déguisé, hypocrite. Il n'y a qu'un insensé qui ait pu dire dans son cœur : *Il n'y a point de Dieu* (1); il n'y a qu'un philosophe égaré qui ait pu dire dans son délire : *Tout est Dieu.*

CHAPITRE IV.

De l'éternité de Dieu.

16. Dieu est éternel, *Deus æternus* (2); il est, il a toujours été, il sera toujours; il n'a pas eu de commencement, il n'aura pas de

(1) Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus. *Psaume* LII. — (2) Concile général de l'an 1215 ; *capit.* I.

fin. Il est de lui-même; il n'a pu ni se donner l'existence, ni la recevoir d'aucun autre. Comme Être nécessaire, il est nécessairement ce qu'il est; quelque supposition que l'on fasse, on ne peut le concevoir comme non existant. « Je vis éternellement, dit le Sei-« gneur (1). » David chantait dans les Psaumes : « Vous êtes Dieu « de toute éternité et pour toute l'éternité (2). Le Seigneur de-« meure éternellement (3). Au commencement, vous avez, Sei-« gneur, fondé la terre; et les cieux sont l'ouvrage de vos mains. « Ils périront; mais, pour vous, *vous demeurez;* ils vieilliront tous « comme des vêtements; vous les changerez comme un manteau, « et ils seront changés. Mais vous, vous êtes toujours le même, et « vos années ne finiront point : *Tu autem idem ipse es, et anni tui* « *non deficient* (4). » Au reste, cette vérité n'a jamais été révoquée en doute que par ceux-là qui ont douté de l'existence de la Divinité.

17. Mais qu'est-ce que l'éternité? Il en est de l'éternité proprement dite comme de la substance de Dieu même, *Æternitas ipsa Dei substantia*, dit saint Augustin (5); elle est infinie : nous ne pouvons donc la comprendre, pas plus que le fini ne peut comprendre l'infini. Cependant nous la concevons; nous en avons une idée suffisante pour la distinguer de la durée des êtres créés; et on peut la définir : *la permanence absolue de celui qui est sans commencement et sans fin.* L'éternité est le propre de Dieu; elle ne convient qu'à Dieu, qu'à celui dont l'existence est nécessaire comme sa nature, dont la manière d'être ou la permanence est toujours entière et toujours la même. L'Éternel est celui qui EST purement et simplement, sans éprouver aucun changement, aucune succession, sans souffrir, par conséquent, aucune distinction du passé et de l'avenir, c'est-à-dire, des différentes parties du temps, qui est divisible à l'infini; à la différence de l'éternité, qui est souverainement indivisible. Il est vrai que les scolastiques distinguent l'éternité antérieure, *a parte ante*, et l'éternité postérieure, *a parte post;* mais cette distinction n'est propre qu'à fausser la notion de l'éternité : en la divisant, on la détruit; car c'est la détruire que de la confondre ou la comparer avec le temps ou la durée des êtres

(1) Vivo ego in æternum. *Deuteron.*, c. XXXII. — (2) A sæculo et usque in sæculum tu es Deus. *Psaume* LXXXIX. — (3) Dominus in æternum permanet. *Psaume* IX. — (4) Initio tu, Domine, terram fundasti; et opera manuum tuarum sunt cœli. Ipsi peribunt, tu autem permanes; et omnes sicut vestimentum veterascent. Et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur. Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. *Psaume* CI. — (5) Sur le psaume CI, sermon II.

bornés, même de ceux qui doivent durer éternellement, c'est-à-dire perpétuellement. L'éternité n'est autre chose que l'Éternel ; elle est donc essentiellement immuable. Le temps ou la durée ne se compose que de parties, que de successions ; il est donc essentiellement changeant ; il change nécessairement comme les êtres qui se succèdent, et qui, en se succédant, forment le passé, le présent et l'avenir. La durée d'une créature n'est jamais toute à la fois ; ses parties se succèdent sans pouvoir se réunir ; l'une exclut l'autre ; il faut que l'une finisse avant que l'autre commence ; le futur succède au présent, comme le présent succède au passé : c'est un mouvement perpétuel, qui, suivant l'expression d'un poëte français, n'est qu'une *image mobile de l'immobile éternité* (1).

18. Ainsi, en Dieu il n'y a rien qui ait rapport à la succession ou à la durée des créatures. « En lui rien ne dure, parce que rien « ne passe ; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile : en « Dieu rien n'a été, rien ne sera ; mais tout *est*. Supprimons donc « toutes les questions que l'habitude et la faiblesse de l'esprit fini, « qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me « tenteraient de faire. Dirai-je, ô mon Dieu, que vous aviez déjà « eu une éternité d'existence en vous-même avant que vous m'eussiez créé, et qu'il vous reste encore une autre éternité après ma « création, où vous existez toujours? Ces mots de *déjà* et d'*après* « sont indignes de *celui qui est*. Vous ne pouvez souffrir aucun passé « et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser « votre éternité, qui est une permanence indivisible : c'est vouloir « que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve « je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile. Insensé que « je suis ! je veux, ô immobile vérité, vous attribuer l'être borné, « changeant et successif de votre créature. Vous n'avez en vous « aucune mesure dont on puisse mesurer votre existence, car elle « n'a ni bornes ni parties ; vous n'avez rien de mesurable ; les mesures mêmes qu'on peut tirer des êtres bornés, changeants, divisibles et successibles, ne peuvent servir à vous mesurer, vous « qui êtes infini, indivisible, immuable et permanent. Comment « dirai-je donc que la courte durée de la créature est par rapport « à votre éternité ? N'étiez-vous pas avant moi ? Ne serez-vous pas « après moi ? Ces paroles tendent à signifier quelque vérité, mais « elles sont à la rigueur indignes et impropres : ce qu'elles ont de « vrai, c'est que l'infini surpasse infiniment le fini ; qu'ainsi votre

(1) Jean-Baptiste Rousseau.

« existence infinie surpasse infiniment en tout sens mon existence,
« qui, étant bornée, a un commencement, un présent et un fu-
« tur (1).

19. « Qui dit *éternité*, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui « *est*, et rien au delà; car tout ce qu'on ajoute à cette infinie sim- « plicité l'anéantit : qui dit *éternité* ne souffre plus le langage du « temps. Le temps et l'éternité sont incommensurables; ils ne peu- « vent être comparés, et on est séduit par sa propre faiblesse toutes « les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si dis- « proportionnées. Vous avez néanmoins, ô mon Dieu, fait quelque « chose hors de vous; car je ne suis pas vous, et il s'en faut infini- « ment. Quand est-ce donc que vous m'avez fait? Est-ce que vous « n'étiez pas avant de me faire? Mais que dis-je? me voila déjà « retombé dans mon illusion et dans les questions du temps; je « parle de vous comme de moi, ou de quelque autre être passager « que je pourrais mesurer avec moi. Ce qui passe peut être mesuré « avec ce qui passe; mais ce qui ne passe point est hors de toute « mesure et de toute comparaison avec ce qui passe : il n'est pas « permis de demander ni quand il a été, ni s'il était avant ce qui « n'est pas ou ce qui n'est qu'en passant. *Vous êtes;* et c'est tout. « Oh! que j'aime cette parole, et qu'elle me remplit pour tout ce « que j'ai à connaître de vous! Vous êtes *celui qui est* (2). Il ne « faut pas dire, *vous étiez*; car *vous étiez* marque un temps passé « et une succession. *Vous êtes;* et il n'y a qu'un présent immobile, « indivisible et infini que l'on puisse vous attribuer. Pour parler « dans la rigueur des termes, il ne faut point dire que vous avez « toujours été; il faut dire que *vous êtes;* ce terme de *toujours*, « qui est si fort pour la créature, est trop faible pour vous, car il « marque une continuité et non une permanence : il vaut mieux « dire simplement et sans restriction que *vous êtes* (3). »

20. Cette notion de l'éternité n'est point une subtilité de l'école. Quoiqu'en parlant de Dieu les auteurs sacrés empruntent souvent le langage vulgaire pour se mettre à la portée de la faiblesse de l'homme, néanmoins ils nous représentent l'Éternel comme *celui qui est* (4); comme celui qui est permanent d'une permanence absolue; comme celui qui ne passe point, qui ne change point, mais qui est toujours le même, sans avoir ni plus ni moins d'années: *Tu autem permanes*; *tu autem idem ipse es* (5). Le prophète ne dit

(1) Fénelon, *Démonst. de l'existence de Dieu*, part. II, c. V, art. III. — (2) Ibidem — (3) Ibidem. — (4) Exod., c. III, v. 14. — (5) Psaume CI.

point, *vous serez le même*, mais, *vous êtes le même*; et vos années ne passeront point, *et anni tui non deficient* (1); car mille ans sont pour vous comme un seul jour, comme s'ils n'étaient pas: *Dies unus apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus* (2).

21. Écoutons saint Augustin : « Je ne vois aucun espace de « temps dans l'éternité ; les espaces du temps se composent de « mouvements passés et futurs: *spatia temporis præteritis et futuris motibus constant.* Or, il n'y a ni passé ni futur dans l'Éternel, *nihil autem præteritum in æterno, et nihil futurum* (3). Un « esprit léger s'élance dans un passé de siècles imaginaires, et s'étonne que le Tout-Puissant, créateur et conservateur du monde, « l'architecte du ciel et de la terre, ait laissé passer des siècles « innombrables sans entreprendre ce grand ouvrage. Qu'il sorte de « son sommeil, et qu'il considère l'inanité de son étonnement; car « d'où serait venu ce cours de siècles sans nombre, dont vous « n'eussiez pas été l'auteur, vous, l'auteur et le fondateur des siècles : *cum sis omnium sæculorum author et conditor?* Quels « temps eussent pu être sans votre institution? Et comment seraient passés les temps qui n'auraient jamais été? Puisque vous « êtes l'auteur de tous les temps, si l'on suppose quelque temps « avant que vous eussiez fait le ciel et la terre, pourquoi dire que « vous étiez dans l'inaction? Car ce temps même était votre ouvrage, et nul temps n'a pu courir avant que vous eussiez fait le « temps. Que si, avant le ciel et la terre, il n'y avait point de temps, « pourquoi demander ce que vous faisiez *alors?* Car où le temps « n'était pas, *alors* ne pouvait être: *non enim erat* TUNC, *ubi non erat tempus;* ce n'est point par le temps que vous précédez les « temps; autrement vous ne seriez pas avant tous les temps. Mais « vous précédez les temps passés par l'éminence de votre éternité « toujours présente, *celsitudine semper præsentis æternitatis;* « vous dominez les temps à venir, parce qu'ils sont à venir, et « qu'aussitôt venus ils seront passés. Pour vous, vous êtes toujours le même, et vos années ne passent point: *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.* Vos années ne vont ni ne viennent; et les nôtres vont et viennent, afin d'arriver toutes. Vos « années sont toutes à la fois, parce qu'elles sont : *anni tui omnes simul sicut stant, quoniam stant;* elles ne se succèdent pas,

(1) Ibidem. — (2) IIe épître de saint Pierre, c. III, v. 8. — (3) De vera religione, c. XLIX.

« parce qu'elles ne passent pas; les nôtres ne seront toutes, que « lorsqu'elles auront toutes passé. Vos années ne sont qu'un jour, « et ce jour n'est pas chaque jour, mais aujourd'hui; et votre au- « jourd'hui ne le cède pas au lendemain, et il ne succède pas à la « veille : *hodiernus tuus non cedit crastino*, *neque enim succedit* « *hesterno*. Votre aujourd'hui, c'est l'éternité : *hodiernus tuus* « *æternitas* (1). »

22. Avant l'évêque d'Hippone, Tertullien avait dit que l'éternité ne souffre point les vicissitudes du temps: *Non habet tempus æternitas* (2). C'est aussi la pensée de saint Pierre Chrysologue : *Excludit æternitas tempus* (3). Eusèbe de Césarée répète, d'après Platon, que les jours et les nuits, et les mois et les années, n'existaient pas avant le ciel; qu'ils sont les parties du temps, qui a pris naissance avec le monde; qu'on dit de la substance éternelle, *elle était*, *elle est et elle sera*, mais que le présent seul lui convient réellement, *sed illi revera solum* ESSE *competit*; ajoutant que le passé et le futur doivent se rapporter aux mouvements successifs du temps: *Fuisse vero et fore deinceps ad generationem tempore procedentem referre debemus* (4). « Dieu était, dit saint Grégoire « de Nazianze, et il est, et il sera; ou, pour parler plus exactement, « il *est* toujours. Le passé et l'avenir sont le partage de la nature « mobile du temps (5). » Saint Grégoire le Grand dit que l'éternité n'a ni passé ni futur : *Fuisse vel futurum esse æternitas non habet* (6). Suivant Boëce, philosophe chrétien mort vers l'an 525, « l'éternité est la jouissance entière et parfaite d'une vie sans com- « mencement, sans succession et sans fin : *interminabilis vitæ* « *tota simul et perfecta possessio*. Pour tout ce qui est temporel, « le présent n'est que le passage du passé à l'avenir. Rien de ce qui « est sujet à l'empire du temps ne peut jamais jouir tout à la fois « de sa vie tout entière. Le jour d'hier a cessé d'être pour lui, et le « jour de demain n'existe pas encore. Dans celui même d'aujour- « d'hui, vous ne jouissez à la fois que d'un instant rapide et pas- « sager. Tout ce qui est donc sujet à la succession du temps ne mé- « rite pas le titre d'éternel, puisqu'il ne réunit pas ensemble tous « les points de sa vie, et que, jouissant à peine du présent, il ne « jouit plus du passé, et ne jouit pas encore de l'avenir. Celui qui

(1) Liv. XI, des Confessions, c. XI. — (2) Liv. I, contre Marcion, c. VIII. — (3) Sermon XXXIV. — (4) Préparat. évang., liv. IX, c. IX. — (5) Deus erat semper, et est, et erit; vel, ut rectius loquar, semper est. Nam *erat* et *erit* hujus temporis fluxæ caducæque naturæ segmenta sunt. *Discours* XXXVIII. — (6) Moral., liv. IV, c. XXIX.

« est véritablement éternel doit jouir tout à la fois de toute la plé-
« nitude d'une vie sans fin. Il ne peut y avoir ni passé ni futur
« pour lui; comme il est toujours et tout en lui-même, l'immense
« succession du temps n'est rien à son égard ; tout est toujours pré-
« sent à ses yeux (1). » Ce qui s'accorde parfaitement avec ce que dit saint Prosper : *Æterno autori simul adsunt omnia semper* (2). Saint Anselme s'exprime dans le même sens : « Seigneur, vous
« n'avez pas été hier, et vous ne serez pas demain; vous *êtes*
« hier, aujourd'hui et demain : ou plutôt vous n'êtes ni hier, ni
« aujourd'hui, ni demain; mais vous *êtes* simplement en dehors
« de tous les temps : *Non fuisti heri, aut eris cras; sed heri, et*
« *hodie, et cras* ES *: imo nec heri, nec hodie, nec cras* ES, *sed*
« *simpliciter* ES *extra omne tempus* (3). » Ainsi donc, comme l'enseigne le docteur angélique, l'éternité n'est sujette à aucune succession, étant tout entière en elle-même: *Æternitas successione caret, tota simul existens* (4).

23. Nous l'avons dit, cette notion de l'éternité n'est point nouvelle; elle est assez généralement reçue par tous les docteurs qui ont traité des attributs de Dieu. Elle offre, il est vrai, des difficultés; mais quelle est la question, touchant la nature divine, qui n'en offre pas? Faut-il être étonné que l'homme vivant dans le temps, entraîné par le temps, voyant en lui-même et dans tout ce qui l'entoure les vicissitudes du temps, ses idées habituelles se rapportent au temps? Est-il étonnant qu'un être fini, qu'une intelligence essentiellement bornée ne comprenne pas l'infini? Et puis comprend-on plus aisément une éternité successive, une éternité qui ne diffère du temps que par la durée? Qui ne voit, au contraire, que ce système est opposé aux notions les plus simples? Si l'éternité consiste dans une succession infinie de moments, de siècles, il faudra dire que le nombre des moments et des siècles écoulés jusqu'à présent est infini, ou qu'il ne l'est pas. Mais comment peut-il être infini, puisqu'il s'accroît sans cesse avec le temps? Un infini qui reçoit de l'accroissement n'est point infini. Si vous dites que ce nombre est fini, il le sera nécessairement toujours; tout nombre, quel qu'il soit, est une borne; et ce qui est borné ne peut être infini. Ne l'oublions pas, l'éternité n'est autre chose que l'éternel, que l'infini, que Dieu même: *æternitas non est aliud quam ipse Deus* (5).

(1) Consolation de la philosophie, liv. v. — (2) Épigr. LVII. — (3) Proloquium, c. XIX. — (4) Sum., part. I, quæst. X, art. I. — (5) Saint Thomas, *Sum., part.* I, *quæst* X, art. II.

CHAPITRE V.

De l'immensité de Dieu.

24. Dieu est éternel, parce qu'il est infini ; il est immense, parce que sa nature est sans bornes : *Deus æternus et immensus* (1). Comme essentiellement une et souverainement indivisible, l'éternité de Dieu comprend éminemment le passé, le présent et l'avenir, sans être sujette aux vicissitudes du temps; comme essentiellement une et souverainement indivisible, son immensité comprend éminemment tous les lieux existants et possibles, sans être circonscrite par l'espace. Dieu est partout; il y est présent à tout ; il remplit substantiellement tout; il pénètre tout, sans cesser d'être simple, sans se diviser, sans se confondre avec les créatures; il est dans toutes les parties de l'espace, et il y est tout entier; il est dans chaque partie de l'espace, et il y est tout entier ; il est, pour ainsi dire, au delà de l'espace, infiniment au delà, et il y est tout entier; il est toujours infini, parce qu'il est *celui qui* EST.

25. Mais voyons ce qui est écrit. Pour nous donner une idée de l'immensité de Dieu, les auteurs sacrés nous le représentent comme plus élevé que la hauteur des cieux, plus profond que la profondeur des abîmes, plus étendu que l'étendue même de la terre et de la mer. « Prétendez-vous sonder les secrets de Dieu, et « connaître parfaitement le Tout-Puissant? Il est plus élevé que le « ciel; comment atteindriez-vous jusqu'à lui? Il est plus profond « que l'enfer; comment pénétreriez-vous cet abîme? Il s'étend au « delà de la longueur de la terre et de la longueur de la mer (2). » Salomon disait au Seigneur : « Le ciel et les cieux des cieux ne « peuvent vous contenir; *Cœlum et cœli cœlorum capere te « non possunt* (3). Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre, « dit le Seigneur lui-même : *Numquid non cœlum et terram ego « impleo, dicit Dominus* (4)? Où irai-je pour me cacher à votre

(1) Concile général de Latran, de l'an 1215, *capit.* I. — (2) Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies? Excelsior cœlo est; et quid facies? Profundior inferno; et unde cognosces? Longior terra mensura ejus, et latior mari. *Job*, c. XI, *v.* 7, 8 *et* 9. — (3) Liv. III des Rois, c. VIII, v. 27. — (4) Jérémie, c. XXIII, v. 24.

« esprit, et où fuirai-je pour me dérober à votre vue? Si je monte « dans le ciel, vous y êtes; si je descends en enfer, vous y êtes « encore. Si je prends les ailes de l'aurore, et que je me transporte « aux extrémités de la mer, c'est votre main qui m'y conduira, et « vous me tiendrez de votre droite (1). » Ces passages supposent évidemment l'immensité de Dieu, qui est d'ailleurs une conséquence de tout ce qui a été dit jusqu'ici de la nature de l'Être nécessaire : aussi les docteurs de l'Église les ont-ils entendus comme nous les entendons nous-mêmes. Suivant Clément d'Alexandrie, « Dieu contient tout, sans être contenu par rien : « *Deus non « comprehensus, omnia comprehendit* (2). Dieu est un, dit saint « Cyprien, et il est tout entier répandu partout : *unus est, et ubi- « que totus diffusus est* (3). » C'est aussi la pensée de saint Augustin : *Est ergo Deus per cuncta diffusus.* « Dieu dit par son « prophète : *Je remplis le ciel et la terre.* Ainsi donc il est tout « entier dans le ciel et tout entier dans la terre, n'étant circons- « crit par aucun lieu, mais étant tout entier en lui-même et par- « tout : *In cœlo totus et in terra totus, et nullo contentus loco, « sed in semetipso ubique totus* (4). Cependant, quand on dit que « Dieu remplit le monde, cela ne signifie pas qu'il le remplit comme « l'eau, l'air ou la lumière peuvent le remplir, en sorte que les « différentes parties de la substance de Dieu remplissent les diffé- « rentes parties du monde; car Dieu sait être tout entier partout, « et n'être renfermé dans aucun lieu. Il vient sans sortir du lieu « où il était, et il s'en va sans sortir du lieu où il était venu (5). »

26. Il en est de l'immensité de Dieu comme de son éternité; on ne peut en parler qu'en empruntant le langage vulgaire, le seul qui soit à la portée de tous. Nous disons donc que Dieu est au ciel, sur la terre et en tout lieu; qu'il est ici, qu'il est là, qu'il est partout; comme nous disons qu'il était hier, qu'il est aujourd'hui, et qu'il sera demain. Mais ces manières de s'exprimer sont impropres. C'est encore improprement parler que de dire que Dieu est au delà de l'univers; qu'il en surpasse les extrémités en longueur, en largeur et en profondeur; il ne peut y avoir en Dieu ni *au delà* ni en deçà, comme il ne peut y avoir en lui ni passé ni futur. Rigoureusement parlant, il n'est dans aucun lieu, non plus que dans aucun temps : comme l'éternité ou la permanence absolue

(1) Quo ibo a spiritu tuo? Et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in cœlum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. *Psaume* CXXXVIII, *v.* 7, *etc.* — (2) Liv. VII des Stromates. — (3) De Vanitate idolorum. — (4) Lettre CLXXXVII. — (5) Lettre CXXXVII.

exclut toute mesure de temps ou toute succession, l'immensité n'exclut pas moins toute mesure d'étendue. L'Éternel n'a point été, il ne sera point; mais il *est*. De même, il n'est point *ici*, il n'est point *là;* mais il est absolument. Nous disons donc, non pas que Dieu est dans tel ou tel temps, mais qu'il est *présent* à tous les temps, sans que son éternité soit bornée par le temps; comme aussi nous dirons, non pas qu'il est dans tel ou tel lieu, mais qu'il est *présent* à tous les lieux, sans que sa substance soit circonscrite par aucun lieu. « In nullo loco vel tempore essentia divina proprie « dicitur esse, quia omnino a nullo alio continetur... In nullo « (loco vel tempore) est, quia nullum locum aut tempus habet, « nec in se recipit distinctiones locorum aut temporum : nec hic, « vel illic, vel alicubi, vel tunc, vel nunc, vel aliquando : nec « secundum labile præsens, quo utimur, est; aut secundum præ- « teritum, vel futurum, fuit, vel erit; quoniam hæc circumscripto- « rum et mutabilium propria sunt (1). »

CHAPITRE VI.

De l'immutabilité de Dieu.

27. Dieu est immuable, *Deus incommutabilis* (2). Il est *celui qui* EST ; il est de lui-même; il est nécessairement ce qu'il est, nécessairement tout ce qu'il est, nécessairement tout ce qu'il peut être; il est indépendant d'une indépendance absolue, indépendant du temps qu'il a créé et de l'espace qu'il a formé, indépendant de tous les êtres qui sont hors de lui, ne dépendant lui-même que de sa nature, qui est souverainement une, souverainement simple, souverainement indivisible. Il est immuable quant à *son essence,* puisqu'elle est nécessaire, absolument nécessaire, ne pouvant, quelque supposition qu'on fasse, ni n'être pas, ni être conçue comme n'étant pas. Il est immuable quant à son existence; dans l'Être nécessaire, l'existence n'est pas autre chose que sa nature, que son essence même. Une existence contingente répugne autant dans l'Être nécessaire qu'une nature nécessaire répugne dans un être contingent. Il est immuable dans sa manière d'être; car sa

(1) Saint Anselme, *Monolog.*, c. XXII. — (2) Concile général de Latran, de l'an 1215, *capit.* 1.

manière d'être ou d'exister, comme le fond de son être ou son existence, ne dépend que de sa nature, qui est purement et simplement ou absolument nécessaire. Il est immuable dans ses attributs ; les perfections divines ne sont point distinctes de Dieu ; elles sont Dieu lui-même, l'être souverainement parfait. Il est immuable dans ses actes : il n'en est pas de Dieu comme de la créature, de l'infini comme d'un être fini : soit que Dieu agisse, soit qu'il n'agisse pas, il est toujours le même ; car ses actes sont lui-même, agissant librement, sans éprouver aucune succession, sans être sujet aux vicissitudes du temps. En un mot, Dieu est essentiellement immuable.

28. Nous lisons dans les livres saints : « Au commencement vous « avez, Seigneur, fondé la terre ; et les cieux sont l'ouvrage de vos « mains. Ils périront : pour vous, vous *demeurez* ; ils vieilliront « tous comme des vêtements ; vous les changerez tous comme un « manteau, et ils seront changés ; mais vous, vous êtes toujours le « même : *tu autem idem ipse es* (1). Dieu n'est pas comme « l'homme, il ne change point (2). La sagesse increéée, qui est « Dieu, peut tout ; elle renouvelle toutes choses, étant *permanente* « *en elle-même,* parce qu'elle est une (3). » Le prophète Malachie fait dire à Dieu : « Je suis le Seigneur, et je ne change point, « *Ego Dominus et non mutor* (4) ; » comme s'il avait dit : *Je suis le Seigneur, le Jéhovah ; je ne change point*, je ne change en rien, parce que je suis *celui qui* EST. « Il n'y a, dit un apôtre, « ni changement ni ombre de changement en Dieu : *apud quem* « *non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio* (5). »

29. Aussi tous les docteurs sont unanimes sur le dogme de l'immutabilité de Dieu. Les Tertullien, les Origène, les Lactance, les Hilaire, les Athanase, les Grégoire de Nysse, les Grégoire de Nazianze, les Ambroise, les Jean Chrysostome, les Augustin, tous ceux qui ont traité de Dieu reconnaissent et établissent son immutabilité. Ils s'accordent tous à dire que Dieu est immuable, parce qu'il est éternel ; qu'il ne peut cesser d'être tout ce qu'il est ; qu'il ne perd rien de ce qu'il a, et qu'il n'acquiert rien de ce qu'il n'a pas ; qu'il est toujours le même, absolument le même, parce qu'il est nécessairement tout ce qu'il est.

30. Qu'on ne dise pas que Dieu ait changé par suite de la créa-

(1) Psaume CI. — (2) Non est Deus quasi homo, ut mentiatur ; nec ut filius hominis, ut mutetur. *Nombres*, c. XXIII, v. 19. — (3) Cum sit una, omnia potest ; et in se permanens, omnia innovat. *Liv. de la Sagesse*, c. VII, v. 27. — (4) Malachie, c. III, v. 6. — (5) Épître de saint Jacques, c. I, v. 17.

tion, et de la variété des événements qui se font remarquer dans le monde. La succession des êtres créés, la diversité des effets n'en suppose point dans le Créateur; la cause première de toutes choses étant essentiellement une, simple, indivisible, fixe et permanente, peut, par un seul acte éternel comme elle-même, produire des effets variés, successifs et changeants, sans changer elle-même. Dieu a donné à ses créatures des lois qui leur font exécuter toutes les révolutions par lesquelles elles passent; mais ces lois sont éternelles; elles sont le dictamen de son immuable volonté; il renouvelle toutes choses, mais il ne change point; *in se permanens omnia innovat* (1). Les créatures passent, et le Créateur ne change point, il est permanent: *ipsi peribunt, tu autem permanes*; il est toujours le même: *mutabuntur, tu autem idem ipse es* (2). Ainsi, il ne faut pas prendre à la lettre certains passages de l'Écriture, qui semblent supposer en Dieu de nouvelles connaissances, de nouveaux motifs, et par suite un changement de volonté. On doit les entendre comme ceux qui paraissent lui attribuer les affections humaines; ce sont des figures familières aux auteurs sacrés, à qui Dieu n'a pas dédaigné de dicter ce langage, comme étant plus à la portée du commun des hommes, et plus propre à leur instruction.

CHAPITRE VII.

De la puissance de Dieu.

31. Dieu est tout-puissant, *Deus omnipotens* (3). Être nécessaire, il est absolument indépendant, infini, souverainement parfait; il est donc tout-puissant, c'est-à-dire qu'il peut tout ce qu'il veut, et qu'il peut vouloir tout ce qui n'est point contraire à sa nature. « Au commencement il a créé le ciel et la terre : *in principio creavit Deus cœlum et terram* (4); il les a faits de rien; il dit, « et tout a été fait : *ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et* « *creata sunt* (5). » Or, de l'aveu de tous, la création, je ne dis pas de l'univers, mais d'un être, d'un corps, d'une substance quelconque, d'un atome, demande une puissance infinie. Il est donc vrai de

(1) Liv. de la Sagesse, c. VII, v. 27. — (2) Psaume CI. — (3) Concile général de Latran, de 1215, *capit.* I. — (4) Genèse, c. I, v. 1. — (5) Psaume CXLVIII.

dire, comme le répètent les écrivains sacrés, que Dieu a fait tout ce qu'il a voulu, *omnia quæcumque voluit, fecit* (1); et qu'il peut tout, *omnia potest* (2). Tout est possible à Dieu, dit Jésus-Christ; *omnia possibilia sunt apud Deum* (3). Nous n'insisterons pas; la toute-puissance de Dieu ne peut pas plus être contestée que son existence; quiconque croit en Dieu, croit en même temps qu'il est tout-puissant; *Credo in Deum, Patrem omnipotentem* (4).

32. Dieu est tout-puissant, c'est-à-dire que de toutes les choses absolument possibles il n'en est aucune qui ne soit possible à Dieu. Mais sa puissance, tout infinie qu'elle est, n'a point pour objet ce qui est contraire à l'infinie perfection. L'être nécessaire n'est souverainement puissant que parce qu'il ne peut souffrir aucune difficulté, aucune résistance proprement dite, aucun obstacle de la part des créatures. Il est tout-puissant, quoiqu'il *ne puisse* cesser d'être ce qu'il est; quoiqu'il *ne puisse* rien qui soit contre ses perfections; quoiqu'il *ne puisse* rien qui soit contraire à la vérité, à la justice, à l'ordre fondé sur la nature des choses. Il est tout-puissant, quoiqu'il *ne puisse* ni se tromper ni tromper les autres, ni rien faire qui répugne à la raison, rien qui soit contradictoire. « Dieu est tout-puissant; et c'est parce qu'il est tout-puissant, « comme le dit saint Augustin, qu'il ne peut mourir, qu'il ne peut « faillir, qu'il ne peut mentir: *Deus omnipotens est; et cum sit « omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non po- « test.* Car s'il pouvait mourir, il ne serait pas tout-puissant; s'il « pouvait mentir, s'il pouvait faillir, s'il pouvait tromper, s'il pou- « vait agir contre l'ordre, il ne serait point tout-puissant. *Nam si « mori posset, non esset omnipotens; si mentiri, si falli, si fal- « lere, si inique agere posset, non esset omnipotens* (5). »

CHAPITRE VIII.

De l'intelligence et de la science de Dieu.

33. Dieu est intelligent, et souverainement intelligent; ayant la plénitude de l'être, comme être necessaire, il a nécessairement la plénitude de l'intelligence; tout ce qui est Dieu, tout ce qui est en

(1) Psaume CXIII. — (2) Liv. de la Sagesse, c. VII, v. 27. — (3) Saint Luc, c. XVIII, v. 27. — (4) Symbole des apôtres. — (5) Sermon sur le symbole *ad Catechumenos*.

Dieu, tout ce qui appartient à Dieu, est infini comme Dieu même. Dieu connaît donc tout, tout absolument; il se connaît lui-même; il connaît tout ce qui existe et tout ce qui peut exister, tout ce qui est et tout ce qui peut être; le passé, le présent et l'avenir; les choses futures, absolues ou conditionnelles. Non-seulement Dieu se connaît, mais il se comprend, et il se comprend infiniment; non-seulement il sait tout, mais il comprend tout, et il le comprend souverainement.

34. L'idée que nous avons de l'intelligence infinie de Dieu s'accorde parfaitement avec ce qu'il nous apprend lui-même dans l'Écriture. « D'où vient la sagesse, et où l'intelligence se trouve-t-elle? « Dieu seul connaît le chemin qui y conduit; c'est lui qui a fait le « lieu où elle réside; car il voit d'une extrémité du monde à l'autre, « et il considère tout ce qui est sous le ciel. Lorsqu'il a donné du « poids aux vents, et qu'il a suspendu les eaux pour les peser et les « mesurer; lorsqu'il a donné une loi aux pluies, et qu'il a marqué « une route aux éclairs et aux tonnerres, alors il voyait la sagesse, « et il l'a fait connaître; il l'a préparée, et en a sondé la profon« deur (1). Toute sagesse vient du Seigneur Dieu; elle a toujours « été avec lui, elle y est avant tous les siècles. Qui comptera le sable « de la mer, les gouttes de la pluie, et les jours de la durée du « monde? Qui mesurera la hauteur du ciel, l'étendue de la terre « et la profondeur de l'abîme?... C'est le Très-Haut, le Créateur « tout-puissant (2). Les yeux du Seigneur sont plus lumineux que « le soleil; il regarde toutes les voies des hommes; il voit la pro« fondeur des abîmes et le fond du cœur humain; il pénètre jusque « dans les lieux les plus cachés. Le Seigneur Dieu connaissait « toutes choses avant qu'elles fussent créées, et il les voit de même « toutes, maintenant qu'elles existent (3). Seigneur, vous avez dé« couvert mes pensées de loin; vous avez prévu toutes mes voies;

(1) Unde ergo sapientia venit? et quis est locus intelligentiæ?... Deus intelligit viam ejus, et ipse novit locum illius. Ipse enim fines mundi intuetur; et omnia, quæ sub cœlo sunt, respicit. Qui fecit ventis pondus, et aquas appendit in mensura. Quando ponebat pluviis legem, et viam procellis sonantibus : tunc vidit illam, et enarravit, et præparavit, et investigavit. *Job*, *c.* XXVIII, *v.* 20, 23, etc. — (2) Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante ævum. Arenam maris, et pluviæ guttas, et dies sæculi, quis dinumeravit? Altitudinem cœli, et latitudinem terræ, et profundum abyssi, quis dimensus est?... Unus est altissimus Creator omnipotens. *Ecclésiastique*, *c.* I, *v.* 1, 2 *et* 8. — (3) Oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum, et profundum abyssi, et hominum corda intuentes in absconditas partes. Domino enim Deo antequam crearentur, omnia sunt agnita,

« la parole n'est pas encore sur ma langue, et vous savez déjà ce « qu'elle doit dire ; vous connaissez toutes choses, les nouvelles et « les anciennes (1). Délivrez-nous, Seigneur, vous qui avez la « science de toute chose, vous qui savez que je hais la gloire des « méchants (2). Non, dit l'apôtre saint Paul, il n'est aucune créa- « ture qui soit invisible pour Dieu ; tout est à nu et à découvert à « ses yeux (3). »

35. Ainsi donc Dieu connaît tout, il sait tout, ou plutôt il voit tout. Mais il n'en est pas de l'intelligence divine comme de l'intelligence humaine. « L'homme est intelligent quand il rai- « sonne, et la suprême intelligence n'a pas besoin de raisonner; il « n'y a pour elle ni prémisses ni conséquences, il n'y a pas même « de propositions. Elle est purement intuitive ; elle voit également « tout ce qui est, tout ce qui peut être; toutes les vérités ne sont « pour elle qu'une seule idée, comme tous les lieux un seul point, « et tous les temps un seul moment (4). On ne peut pas dire que « Dieu commence de connaître ce qu'il n'a pas connu, ni qu'il cesse « de connaître et de penser ce qu'il pensait. On ne peut mettre « aucun ordre ni arrangement dans ses pensées, en sorte que l'une « précède et que l'autre suive; car cet ordre, cette méthode et cet « arrangement ne peuvent se trouver que dans les pensées bornées « et divisibles, qui ont une succession. L'infinie intelligence connaît « l'infinie et universelle intelligibilité ou vérité par un seul regard, « qui est Dieu lui-même, et qui par conséquent n'a ni variété, « ni progrès, ni succession, ni distinction, ni divisibilité. Ce regard « unique puise toute vérité, et il ne s'épuise jamais lui-même; car « il est toujours tout entier, ou, pour mieux dire, il faut parler de « lui comme de Dieu, puisqu'il n'est avec lui qu'une même chose. « Il n'a point été, il ne sera point, mais il *est*; et il est toujours « toute pensée réduite à une. Si l'intelligence divine n'a pas de « succession et de progrès, ce n'est pas que Dieu ne voie la liai- « son et l'enchaînement des vérités entre elles; mais il y a une « extrême différence entre voir toutes ces liaisons des vérités, ou ne

sic et post perfectum respicit omnia. *Ibidem*, c. XXIII, v. 28 *et* 29. — (1) Intellexisti cogitationes meas de longe... Et omnes vias meas prævidisti : quia non est sermo in lingua mea. Ecce, Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua. *Psaume* CXXXVIII. — (2) Domine, qui habes omnium scientiam, et nosti quia oderim gloriam iniquorum. *Esther*, c. XIV, v. 14 *et* 15. — (3) Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus : omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus. *Épître aux Hébreux*, c. IV, v. 13. — (4) J. J. Rousseau, *Émile*, *liv.* IV.

« les voir que successivement, en tirant peu à peu l'une de l'autre, « par la liaison qu'elles ont entre elles. Il voit sans doute toutes « ces liaisons de ces vérités ; il voit comment l'une prouve l'autre ; il « voit tous les différents ordres que les intelligences bornées peu- « vent suivre pour démontrer ces vérités ; mais il voit et ces véri- « tés, et leurs liaisons, et l'ordre pour les tirer les uns des autres, « par une vue simple, unique, permanente, infinie, et incapable de « toute diversion (1). »

36. Ce langage s'accorde parfaitement avec celui des Pères de l'Église qui ont traité de la philosophie chrétienne. Écoutez saint Augustin : « Que doit-on entendre par ces paroles, qui sont répé- « tées après la création de chaque chose : *Dieu vit que cela était* « *bon*, sinon une approbation de l'ouvrage fait selon l'art, qui est « la sagesse de Dieu ? En effet, Dieu n'apprit pas que son ouvrage « était bon lorsqu'il fut fait, puisqu'il ne l'eût pas fait s'il ne l'avait « connu tel avant de le faire. Lors donc qu'il voit qu'il est bon, il « le dit, afin de nous l'apprendre.... ; non que la science de Dieu « éprouve aucune variation, comme s'il connaissait d'une autre fa- « çon ce qui est, ce qui a été, et ce qui sera. La connaissance qu'il « a du présent, du passé et de l'avenir diffère entièrement de la « nôtre. Il ne passe pas comme nous d'une chose à une autre, en « changeant de pensée ; mais il voit tout immuablement : *Non ex* « *hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino immutabiliter* « *videt.* Le passé, le présent et l'avenir sont toujours présents à son « égard ; il embrasse tout du même coup d'œil : *Ipse vero hæc om-* « *nia stabili ac sempiterna præsentia comprehendit;* et il ne voit « pas autrement des yeux que de l'esprit, parce qu'il n'est pas com- « posé de corps et d'âme ; ni autrement a cette heure qu'il ne fai- « sait auparavant ou qu'il ne fera pour l'avenir, parce que sa con- « naissance n'est pas changeante comme la nôtre, selon la variété « des temps. N'est-ce pas de lui qu'il a été dit qu'il n'est sujet à « aucun changement, ni à une ombre de changement : *Apud quem* *non est immutatio, nec momenti obumbratio ?* D'un seul regard incorporel, il voit tout ensemble, tout ce qui est; il connaît les temps, comme il meut tout ce qui est dans le temps, sans être mû lui-même dans le temps. Il a donc vu que ce qu'il a fait est « bon, par la même vue qu'il a vu qu'il était bon de le faire ; et « il n'a pas doublé ou accru sa connaissance pour l'avoir vu fait,

(1) Fénelon, *De l'existence de Dieu*, IIe *part.*, *ch.* v, *art* v.

« comme si elle eût été moindre auparavant, lui dont les ouvrages « ne seraient pas si parfaits, s'ils pouvaient ajouter quelque chose « à la perfection de sa connaissance (1). »

37. Cependant, quoi qu'il en soit de la science de Dieu comme de son intelligence, qui est essentiellement une, simple et indivisible, les scolastiques, pour soulager notre entendement, distinguent en Dieu autant de sciences différentes que nous en éprouvons en nous-mêmes, savoir : 1° la science de *simple intelligence*, par laquelle Dieu voit, dans sa puissance, les choses purement possibles qui n'ont jamais existé et qui n'existeront jamais ; 2° la science de *vision*, par laquelle Dieu voit tout ce qui a existé, tout ce qui existe ou existera dans le temps; par conséquent toutes les pensées et toutes les actions des hommes, passées, présentes et à venir, et le cours entier de la nature, tel qu'il a été et qu'il sera dans toute sa durée. Cette science, en tant qu'elle a pour objet les choses futures, prend le nom de *prescience* ou de *prévision*. Enfin, plusieurs théologiens admettent en Dieu une troisième science, qu'ils appellent *science moyenne*, parce qu'elle semble tenir un milieu entre la science de *simple intelligence* et la science de *vision*. Il y a, disent-ils, des choses qui ne sont futures que sous certaines conditions ; si les conditions doivent avoir lieu, l'événement qui en dépend deviendra futur absolument, et il est l'objet de la science de *vision*, ou de la *prescience*. Si, au contraire, la condition de laquelle dépend cet événement ne doit point avoir lieu, il n'existera jamais ; alors c'est un futur purement conditionnel; il n'appartient donc ni à la science de *vision*, qui ne comprend que ce qui existe et ce qui est réellement futur ; ni à la science de *simple intelligence*, qui n'a pour objet que les choses possibles. Cependant Dieu le connaît, parce qu'il connaît non-seulement tout ce qui a été, tout ce qui est et tout ce qui sera, mais encore tout ce qui peut être, soit absolument, soit conditionnellement. Nous ne nous arrêterons point à ces distinctions, auxquelles la plupart des scolastiques ont attaché trop d'importance ; car elles sont plus propres à embrouiller qu'à éclaircir la notion nécessairement imparfaite que nous avons de la science infinie de Dieu.

38. Mais il se présente une difficulté : il est impossible, dit-on, de concilier la science divine, quelque nom qu'on lui donne, avec la liberté de l'homme. Tout ce que Dieu sait ou prévoit comme

(1) Liv. XI, de la Cité de Dieu, c. XXI.

devant arriver, arrive nécessairement; autrement sa science serait en défaut. Mais n'en est-il pas de cette difficulté comme de tant d'autres que l'esprit de l'homme rencontre toutes les fois que, oubliant qu'il est essentiellement borné, il cherche à comprendre l'infini, comme s'il voulait s'egaler au Très-Haut? Dieu voit tout; c'est un dogme qu'on ne peut contester, sans contester l'existence de Dieu même. L'homme est libre; c'est une vérité qu'on ne peut révoquer en doute, sans ébranler les fondements de l'ordre moral. Ces deux vérités étant également démontrées, quel autre parti devons-nous prendre que celui de les croire? La contradiction qui paraît se trouver entre la science infinie de Dieu et la liberté de l'homme a toujours quelque chose d'obscur et de mystérieux, qui nous annonce que ce n'est que l'ignorance où nous sommes du moyen terme par lequel elles se concilient, qui fait que notre esprit est effrayé de l'opposition qu'il croit apercevoir entre elles. « Il faut alors, comme le dit Bossuet, tenir fortement les deux « bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas le milieu par où l'en- « chaînement se continue. »

39. Mais est-il bien vrai que nous ne puissions concilier la science de Dieu avec la liberté de l'homme? D'abord, toute difficulté disparait dans le système de l'éternité non successive, qui est le système le plus généralement admis, comme étant en effet le seul qui réponde à la notion que nous avons de celui qui *est*, de l'être nécessaire, de l'infini, qui est souverainement un, souverainement indivisible. Comme par un seul et même acte, par un acte unique, Dieu voit et comprend tout ce qui est, tout ce qui a été et tout ce qui sera; ou plutôt, comme il n'y a ni passé ni futur par rapport à Dieu, la science divine n'est pas autre chose qu'une simple *vue*, la *vision* de ce qui est; il n'y a pas, à proprement parler, *prescience* ou *prévision* en Dieu. Les choses futures, dit saint Augustin, sont présentes à Dieu; c'est pourquoi on ne peut pas dire qu'il y ait prescience en lui, mais seulement science: *Res non sunt ei futuræ*, *sed præsentes; ac per hoc*, *non jam præscientia*, *sed tantum scientia dici potest* (1). Or, évidemment, la liberté de l'homme ne peut être gênée par la vue de Dieu : un père qui voit ce que fait son fils n'empêche pas qu'il ne le fasse librement. L'homme n'agit pas parce que Dieu le voit agir; mais Dieu voit l'homme agissant librement, parce qu'il agit en effet. Dieu ne fait point les choses en les voyant; mais il les voit, parce

(1) Liv. II, De diversis quæstionibus ad Simplicianum, quæst II.

qu'elles se font. Voulez-vous qu'il en soit de la science de Dieu comme de la science de l'homme, ou qu'il y ait dans le Créateur comme dans la créature une durée successive, avec la distinction du passé, du présent et de l'avenir? Dans cette supposition, que nous n'admettons que pour un instant, on peut encore facilement accorder la liberté de l'homme avec la prescience de Dieu. Cette prescience, quoique éternelle, n'est point le principe de nos actions, elle n'en est que la conséquence; ce n'est point parce que nos actions ont été prévues comme futures que nous les ferons; c'est, au contraire, parce que nous devons les faire que Dieu les a prévues comme futures : « La prescience de Dieu, comme le dit « Origène, n'est point la cause des choses futures qui dépendent « de notre volonté (1). » Dieu ne fait pas plus une chose en prévoyant qu'elle se fera, qu'il ne la fait en la voyant faire. Je vois un aveugle marchant précipitamment vers un précipice, et, en le voyant, je *prévois* qu'il tombera dans l'abîme; et il y tombe en effet : dira-t-on que ma prévision, ma *prescience* est la cause de sa perte, ou qu'il s'est perdu parce que j'avais prévu qu'il se perdrait? Non, évidemment. Or, pourquoi n'en serait-il pas de même de la prescience divine? Serait-ce parce qu'elle est infaillible? Mais pour être infaillible, ou infiniment plus parfaite que celle de l'homme, elle n'influe pas plus sur notre détermination que l'acte par lequel on voit infailliblement ce que nous faisons présentement; la prescience, non plus que la simple vision, ne change point la nature de nos actes. Il est bien vrai que tout ce que Dieu a prévu arrivera; mais il arrivera de la manière dont Dieu l'a prévu. Ce qu'il a prévu comme devant arriver nécessairement, arrivera nécessairement; ce qu'il a prévu comme devant arriver librement, arrivera librement; et il arrivera certainement, non parce qu'il a été prévu, mais parce qu'il doit arriver, par suite d'une détermination libre de notre volonté.

(1) Non quod præscientia Dei causa sit eorum omnium quæ futura sunt, e quæ proprio motu arbitrioque nostro effecturi sumus. *De Oratione.* — Voyez aussi saint Jean Chrysostome, *Homil.* I, *de obscuritate prophetarum;* saint Léon, *Serm.* LXVII; saint Jérôme, *Comment. sur Ézéchiel, liv.* II, *etc., etc.*

CHAPITRE IX.

De la liberté de Dieu.

40. Dieu, comme être nécessaire, est souverainement parfait; il est souverainement indépendant et souverainement intelligent; donc il est souverainement libre : un être intelligent qui ne serait pas libre, serait imparfait. Dieu est libre, parce qu'il a la faculté de vouloir ou de ne vouloir pas, d'agir ou de n'agir pas, de faire telle ou telle chose ou de ne la faire pas, sans être nécessité ni contraint. Mais il en est de la liberté de Dieu comme de sa puissance : quoiqu'il soit tout-puissant, il ne peut rien faire de contraire à sa souveraine perfection; de même, quoiqu'il soit souverainement libre, il ne peut rien vouloir qui soit contraire à sa nature; il ne peut vouloir être autrement qu'il est, parce qu'il est nécessairement tout ce qu'il est et tout ce qu'il peut être. La liberté de Dieu n'a pour objet que ses *actes extérieurs*, c'est-à-dire, les actes relatifs aux créatures. Il a créé le monde, et l'a créé librement; il pouvait ne rien créer; il a créé le monde tel qu'il est, et il était libre en le créant. C'est un dogme catholique, que Dieu est libre relativement à la création et au gouvernement de l'univers. D'abord, si nous ouvrons la Genèse, nous voyons que Dieu, « ce puissant architecte, « à qui les choses coûtent si peu, a voulu les faire à plusieurs « reprises et créer l'univers en six jours, pour montrer qu'il n'agit « pas avec une nécessité ou par une impétuosité aveugle, comme « se le sont imaginé quelques philosophes. Le soleil jette d'un seul « coup, sans se retenir, tout ce qu'il a de rayons; mais Dieu, qui « agit avec intelligence et avec une souveraine liberté, applique « sa vertu où il lui plait, et autant qu'il lui plait : et comme, en faisant le monde par sa parole, il montre que rien ne le peine, en « le faisant à plusieurs reprises il fait voir qu'il est le maître de sa « matière, de son action, de toute son entreprise, et qu'il n'a, en « agissant, d'autre règle que sa volonté, toujours droite par elle-« même (1). »

41. Tel est, d'ailleurs, l'enseignement des autres livres sacrés. « Dieu, dit Job, a fait tout ce qu'il a voulu : *Anima ejus quodcum-*

(1) Bossuet, *Discours sur l'hist. univ.*, II[e] *partie*, n° 1.

« *que voluit fecit* (1). » Le prophète royal dit aussi : « Notre Dieu « est dans le ciel, il a fait tout ce qu'il lui a plu : *omnia quæcum-* « *que voluit fecit* (2). » Suivant saint Paul, « il opère toutes choses « selon son bon plaisir : *operatur omnia secundum consilium vo-* « *luntatis suæ* (3); il distribue à chacun ses dons, comme il lui « plaît : *dividens singulis prout vult* (4). » Enfin, dans mille endroits, l'Écriture nous rappelle la nécessité de recourir à Dieu, d'invoquer le saint nom de Dieu, de mettre notre confiance en Dieu ; ce qui s'accorde parfaitement avec le sentiment et la pratique de tous les peuples, avec la foi du genre humain. Or, à quoi bon recourir à Dieu, s'il n'est pas le maître de ses dons, s'il n'est pas libre d'exaucer nos vœux, s'il est sous l'empire d'une aveugle nécessité, d'un destin inexorable? Concluons donc que Dieu agit librement : *Deus libere egit* (5); que la liberté en Dieu exclut la nécessité, et qu'elle est un attribut essentiel de sa divinité : *libertas, non necessitas Deo competit* (6). Ce n'est point la nécessité, mais la volonté divine, qui est la cause de toutes les choses que Dieu a faites : *causa omnium quæ fecit Deus, voluntas ejus est* (7). Ainsi s'expriment les Tertullien, les Augustin, tous les Pères de l'Église.

42. Direz-vous que Dieu est nécessité par l'ordre, qui est lui-même, à produire tout ce qu'il peut faire de plus parfait? « Ce « raisonnement irait à prouver que l'actuelle production de la créa- « ture est éternelle, et essentielle au Créateur : ce raisonnement « prouverait que Dieu n'a pu se retenir en rien dans la création de « son ouvrage ; qu'il ne l'a fait avec aucune liberté ; qu'il a été as- « sujetti à le faire tout entier d'abord, et même à le faire dès l'éter- « nité. On établirait par là que Dieu était autant gêné pour la ma- « nière d'agir que pour le fond de son ouvrage... Si ce principe a « lieu, la toute-puissance de Dieu s'est épuisée dans un moment ; « il ne peut plus produire un seul atome ; il est dans l'impuissance « d'ajouter le moindre degré de perfection au plus vil atome de « l'univers. Si quelque chose est indigne de Dieu, c'est une telle « idée de lui (8). »

43. On conçoit des degrés de perfection, en montant et en descendant à l'infini ; Dieu voit distinctement d'une seule vue tous ces degrés, et il n'en voit aucun qui ne soit infiniment au-dessous de sa perfection infinie. « Il peut monter aussi haut qu'il voudra

(1) Job, c. XXIII, v. 13. — (2) Psaume CXIII. — (3) Épître aux Éphésiens, c. I, v. 11. — (4) Ire épître aux Corinthiens, c. XII, v. 11. — (5) Psaume XCIII. — (6) Tertullien, liv. contre Hermogène, c. XVI. — (7) Saint Augustin, *sur le Psaume* CXXXIV. — (8) Fénelon, IVe *Lettre sur la religion*.

« pour le plan de son ouvrage; son ouvrage demeurera toujours « infiniment au-dessous de lui. Il peut descendre aussi bas qu'il lui « plaira; son ouvrage sera toujours bon, parfait, selon sa mesure, « distingué du néant, au-dessus de lui, et digne de l'Être infini. « Dieu, choisissant entre ces degrés infinis de perfection, appelle « ou n'appelle pas le néant, ne doit rien et peut tout. Sa supériorité « infinie au-dessus de son ouvrage fait qu'il n'en peut avoir aucun « besoin; la gloire même qu'il en tire lui est, pour ainsi dire, si « accidentelle, qu'elle se réduit à son bon plaisir, et au pur choix « de sa volonté (1).

44. « C'est par ces divers degrés que Dieu varie son ouvrage. « Tout ce qui existe est bon et parfait dans un certain genre. Ce qui « *est* plus, est plus parfait; et ce qui *est* moins, est moins parfait: « mais tout ce qui est, en quelque bas degré qu'il soit, est digne « de Dieu, puisqu'il a l'*être*, et qu'il faut une sagesse toute-puis- « sante pour le tirer du néant. En même temps, tout être créé, « quelque parfait qu'on le conçoive, n'a qu'un degré borné d'être, « où il n'a pu monter que par la sagesse toute-puissante de celui « qui l'a tiré du néant. Toute créature se trouve donc dans ce mi- « lieu, entre ces deux extrémités, dans l'infini de Dieu. Dieu ne « voit rien qui ne soit infiniment au-dessous de lui. Cette infériorité « infinie de tous les êtres créés des plus hauts et des plus bas degrés, « les met tous dans une espèce d'égalité à ses yeux. Aucun d'eux n'a « une supériorité de perfection infinie qui lui soit une raison invin- « cible de le préférer. Auquel de ces divers degrés qu'il puisse s'ar- « rêter, il s'arrête toujours nécessairement à un degré qui se « trouve fini, et infiniment au-dessous de lui. Cette infériorité « infinie fait qu'aucune perfection possible ne peut le nécessiter; et « sa supériorité infinie sur toute perfection possible fait la liberté « de son choix (2). »

45. Qu'on ne dise pas non plus qu'il est impossible de concilier la liberté de Dieu avec son immutabilité; que l'Éternel étant immuable, sa volonté, qui est lui-même, doit l'être également; qu'elle ne peut, par conséquent, vouloir une chose ou une autre, ou être véritablement libre dans son choix. Car, premièrement, quand nous serions dans l'impossibilité de concilier la liberté de Dieu avec son immutabilité, ce ne serait pas une raison de révoquer en doute l'un ou l'autre de ces attributs. Quand deux vérités sont démontrées, nous ne devons pas être arrêtés par les difficultés qu'elles

(1) Ibidem. — (2) Ibidem.

nous offrent; autrement il faudrait contester même ce qu'il y a de plus incontestable dans l'ordre de la nature. Y a-t-il lieu d'être étonné que la créature ne puisse comprendre le Créateur; que notre esprit, qui est essentiellement borné, au point de ne pouvoir se comprendre lui-même, ne puisse comprendre l'infini? N'est-ce pas assez pour nous de comprendre que, Dieu étant celui qui *est*, ne peut être qu'immuable et souverainement libre? Secondement, quoique nous ne comprenions ni l'immutabilité ni la liberté de Dieu, nous les concevons cependant bien suffisamment pour montrer qu'elles ne se contrarient point. Ces deux attributs ne se contrarieraient, en effet, qu'autant que Dieu, comme agent libre, pourrait vouloir tantôt une chose, tantôt une autre, ou qu'il pourrait revenir sur une détermination prise, et changer de volonté. Mais il n'en est pas ainsi: Dieu est libre; par un seul et même acte il veut et fait librement tout ce qu'il produit extérieurement, tout ce qui existe hors de lui-même; il est immuable dans ses actes, car il veut toujours la même chose, il fait toujours la même chose; il ne revient ni sur le passé à raison du présent, ni sur le présent à raison de l'avenir; il n'y a ni succession, ni prétérit, ni futur, ni changement, par conséquent, dans l'Éternel. Il ne faut pas juger du Créateur par l'idée que nous avons de la créature, de l'éternité proprement dite par l'idée que nous avons du temps ou de la durée des êtres créés, de la liberté de Dieu par l'idée que nous avons de la liberté de l'homme. L'homme change de résolution, parce qu'il est essentiellement borné, nécessairement imparfait, infiniment au-dessous de l'infini; Dieu, au contraire, par cela même qu'il est souverainement parfait, qu'il sait tout, qu'il voit tout, qu'il comprend tout, qu'il peut tout, ne peut changer de résolution. L'homme change de volonté, parce qu'il lui survient avec le temps et la réflexion de nouveaux motifs, de nouvelles connaissances, de nouveaux intérêts, de nouvelles passions, des obstacles imprévus. Mais il n'en est pas de même de Dieu : de quelque manière qu'on envisage son éternité, soit qu'on la considère comme un point indivisible, soit qu'on se la représente comme successive, il n'y a rien de nouveau, rien d'imprévu pour lui; il connaît intuitivement ce qui a été, ce qui est, et ce qui sera. Il n'y a point non plus d'obstacles à l'exécution de ses desseins; sa puissance est infinie. Non, l'on ne prouvera jamais que l'immutabilité soit incompatible avec la liberté de Dieu.

CHAPITRE X.

De la sagesse et de la sainteté de Dieu.

46. **Dieu est infiniment sage et infiniment saint; tout ce que nous concevons en Dieu comme attribut, est infini comme lui-même.**

ARTICLE I.

De la sagesse de Dieu.

47. La sagesse consiste dans le choix des moyens proportionnés à la fin qu'on se propose. C'est d'après cette idée que nous jugeons par analogie de la sagesse divine. Dieu est tout-puissant, souverainement intelligent, souverainement parfait; donc il ne peut rien faire qui ne soit conforme à l'ordre éternel, qui est la sagesse même. Après avoir consommé l'œuvre de la création, il vit tout ce qu'il avait fait, et tout était bien: *Viditque Deus cuncta quæ fecerat; et erant valde bona* (1). Il a disposé toutes choses avec mesure, en nombre et avec poids : *omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti* (2); conduisant sans effort, et sans rencontrer d'obstacle, chaque créature à la fin particulière qui lui est propre, et arrivant toujours, quoi qu'on fasse, à la fin dernière de toutes choses, c'est-à-dire à la manifestation de sa puissance, de ses volontés, de sa justice ou de sa miséricorde : *Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (3). « La force « et la sagesse sont en Dieu, dit Job; c'est lui qui possède le con- « seil et l'intelligence (4). Le Seigneur a fondé la terre par sa « sagesse, il a affermi les cieux par son intelligence; c'est par sa « sagesse que les abîmes ont été formés, et que les cieux distillent la rosée (5). » La sagesse elle-même s'exprime ainsi par la bouche de Salomon : « Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses

(1) Genèse, c. I, v. 31. — (2) Liv. de la Sagesse, c. XI, v. 21. — (3) Ibidem, c. VIII, v. 1. — (4) Apud ipsum est sapientia et fortitudo ; ipse habet consilium ei intelligentiam. *Job*, c. XII, v. 13. — (5) Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit cœlos prudentia. Sapientia ejus eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt. *Proverb*, c. III, v. 19 et 20.

« voies ; j'étais avant tous les ouvrages. J'ai été établie dès l'éternité « et dès le commencement, avant que la terre fût créée. J'ai été « conçue lorsque les abîmes n'étaient point, et avant que les fon- « taines fussent sorties de la terre. La pesante masse des monta- « gnes n'existait pas encore ; j'étais engendrée avant les collines : « Dieu n'avait point encore créé la terre, ni les fleuves, ni affermi « le monde sur ses pôles. Lorsqu'il préparait les cieux, j'étais pré- « sente; lorsqu'il environnait les abîmes de leurs bornes, et qu'il « leur prescrivait une loi inviolable; lorsqu'il affermissait l'air, « qu'il suspendait les nuées au-dessus de la terre, et qu'il dispen- « sait dans leur équilibre les eaux des fontaines; lorsqu'il renfer- « mait la mer dans ses limites, et qu'il imposait une loi aux eaux, « en leur défendant de passer leurs bornes; lorsqu'il posait les « fondements de la terre, *j'étais avec lui*, *réglant toutes choses* « *avec lui;* j'étais chaque jour dans ses délices, me jouant sous « ses yeux en tout temps (1). » Aussi, avec quel éclat cette sagesse ne brille-t-elle pas dans l'œuvre de la création? « Les cieux racon- « tent la gloire de Dieu, et le firmament publie l'ouvrage de ses « mains. Le jour qui succède au jour annonce la même chose, et « la nuit qui succède à la nuit en donne connaissance à tout l'uni- « vers. Il n'y a point de peuple, quelque langue qu'il parle, où « leur langage ne se fasse entendre. Leur voix retentit dans toute « la terre, et leurs paroles arrivent jusqu'aux extrémités du « monde (2). » Partout l'homme qui réfléchit est frappé des mer- veilles de la nature, et reconnaît qu'une sagesse infinie préside au gouvernement du monde.

(1) Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab æterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret. Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram : necdum fontes aquarum eruperant : necdum montes gravi mole constiterant : ante colles ego parturiebar : adhuc terram non fecerat, et flumina, et cardines orbis terræ. Quando præparabat cœlos, aderam : quando certa lege et gyro vallabat abyssos : quando æthera firmabat sursum, et librabat fontes aquarum : quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos : quando appendebat fundamenta terræ. Cum eo eram cuncta componens : et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore *Ibidem*, c. VIII, v. 22, *etc.* — (2) Cœli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum. Dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam. Non sunt loquelæ, neque sermones, quorum non audiantur voces eorum. In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum. *Psaume* XVIII, v. 1, *etc.*

ARTICLE II.

De la sainteté de Dieu.

48. Dieu est souverainement sage et souverainement parfait; donc il est souverainement saint; il ne peut ni rien faire ni rien approuver qui soit contraire à l'ordre moral. Il ne peut être indifférent sur la distinction du juste et de l'injuste, sur nos bonnes et nos mauvaises actions; il approuve nécessairement les unes et condamne nécessairement les autres; il hait le mensonge et l'iniquité: le mensonge comme étant essentiellement contraire à la vérité; l'iniquité, le péché quel qu'il soit, comme étant contraire à la loi naturelle ou positive, qui est l'expression des rapports de la créature avec le Créateur, et de l'homme avec ses semblables. « Il est « écrit : Vous serez saints, parce que je suis saint : *Sancti eritis*, « *quia sanctus sum* (1). Nul n'est saint comme le Seigneur : *non est* « *sanctus ut est Dominus* (2). Le Seigneur notre Dieu est droit, et « il n'y a point d'iniquité en lui : *rectus Dominus Deus noster*, *et* « *non est iniquitas in eo* (3); il est fidèle dans toutes ses paroles, « il est saint dans toutes ses œuvres : *fidelis Dominus in omnibus* « *verbis suis*, *et sanctus in omnibus operibus suis* (4). Il est le « saint des saints, *sanctus sanctorum* (5), le Dieu trois fois saint, « *sanctus*, *sanctus*, *sanctus* (6). »

CHAPITRE XI.

De la justice, de la bonté et de la miséricorde de Dieu.

49. Dieu est souverainement parfait; donc il est souverainement juste, souverainement bon et souverainement miséricordieux; la justice, la bonté, la miséricorde, sont autant de perfections que Dieu possède au plus haut degré possible.

(1) I[re] épître de saint Pierre, c. I, v. 16; et alibi — (2) Liv. I des Rois, c. II, v. 2. — (3) Psaume XCI. — (4) Psaume CXLIV — (5) Daniel, c. IX, v. 24. — (6) Isaïe, c. IV, v. 3.

ARTICLE I

De la justice de Dieu.

50. Dieu est juste et saint, *justus et sanctus*; il est juste, et il hait l'iniquité; il est juste et fidèle en sa promesse, fidèle à lui-même : *Deus fidelis et absque ulla iniquitate, justus et rectus* (1). Il est juste; ne pouvant approuver le mal, il récompense la vertu et punit le vice. Mais, quoiqu'il y ait de l'analogie entre la justice de Dieu et la justice des hommes, on ne doit point juger en tout de la justice divine par l'idée que nous avons de la justice humaine. Celle-ci consiste à rendre a chacun ce qui lui est dû; elle suppose des droits et des devoirs mutuels entre les hommes, devoirs fondés sur cette maxime éternelle : *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même*. C'est cette loi suprême qui nous donne raison de la justice stricte et rigoureuse parmi les hommes, justice que l'école appelle justice *commutative*. Il n'en est pas de même de Dieu à notre égard : quand il nous a créés, il ne nous devait rien, pas même l'existence; la création est gratuite de la part du Tout-Puissant; se suffisant à lui-même, il n'avait aucun besoin de nous, aucun besoin de nos hommages; et en nous créant, il ne nous devait que ce qu'il se devait à lui-même; que de ne point nous abandonner, mais de nous accorder les moyens de rendre notre existence préférable à la non-existence, au néant; ou d'arriver à notre fin dernière, c'est-à-dire à la fin qu'il nous destinait dans sa bonté et dans sa sagesse. On ne peut exiger de la justice de Dieu qu'il nous accorde telle ou telle mesure de dons, soit naturels, soit surnaturels, ni qu'il les distribue également à tous les hommes : outre qu'il est le maître de ses dons, et qu'il n'est point tenu de rendre compte à ses créatures de ce qu'il fait pour elles, cette égalité parfaite n'irait point avec l'état actuel des choses, avec l'ordre social, qui, étant fondé sur la subordination, entraîne nécessairement l'inégalité des conditions, l'inégalité par conséquent des dons dans les individus qui composent une société politique ou religieuse.

51. Ce que Dieu nous doit dans sa justice, c'est qu'il n'exige point de nous ce qu'il ne nous a pas donné. Or, non-seulement il n'exige

(1) Deutéron., c. XXXII, v. 4.

point ce que nous n'avons pas reçu, mais il nous donne même plus que ne réclame l'exigence de notre nature; la grâce du salut surabonde, et personne ne périt, si ce n'est par sa propre faute. Ce que Dieu nous doit, parce qu'il est juste, c'est qu'il nous tienne fidèlement les promesses qu'il nous a faites dans sa bonté et sa miséricorde; il s'est fait notre débiteur par les engagements qu'il a bien voulu contracter envers nous: *Debitorem se fecit promittendo*, dit saint Augustin. Or, il est fidèle à sa parole, *fidelis in omnibus verbis suis* (1); il n'est point injuste pour oublier ce que nous aurons fait: *non injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri* (2); il rendra à chacun selon ses œuvres, *reddet unicuique secundum opera ejus* (3). Enfin, ce que la justice demande de Dieu, ce qu'il doit à sa sagesse et à sa sainteté, ce qu'il se doit à lui-même, c'est que le péché ne demeure point impuni, et qu'à défaut de la satisfaction que nous devons à Dieu pour le péché, et que nous pouvons lui offrir avec le secours de sa grâce, le péché reçoive le châtiment qu'il mérite; et c'est ce qui a lieu: *reddet unicuique secundum opera ejus*. Mais il n'est pas nécessaire que le péché soit puni en ce monde; Dieu est patient, parce qu'il est tout à la fois juste et miséricordieux, *patiens et multum misericors* (4). Il est patient, dit saint Augustin, parce qu'il est éternel; *Deus patiens est, quia æternus*.

ARTICLE II.

De la bonté et de la miséricorde de Dieu.

52. On distingue en Dieu deux sortes de bontés: la bonté absolue, qui est l'infinité même de ses perfections; et la bonté relative, qui consiste dans l'amour qu'il a pour ses créatures, et particulièrement pour les hommes, qu'il comble de ses bienfaits, tant dans l'ordre de la nature que dans l'ordre de la grâce. La bonté relative, dont il s'agit ici, est inséparable de la première; Dieu est bon, infiniment bon pour nous, parce qu'il est infiniment parfait. Il est la source de tout bien, comme il est la source de toute perfection. La bonté divine, dans ses rapports avec l'homme, prend différents noms, selon les différents actes qui en sont l'objet. Nous l'appelons *bonté*, quand nous l'envisageons comme la disposition

(1) Psaume CXLIV. — (2) Saint Paul, *Épître aux Hébreux*, c. VI, v. 10.— (3) Saint Matthieu, c XVI, v. 87.— (4) Psaume CII.

ou la volonté constante, en Dieu, de faire du bien à la créature; on l'appelle *longanimité*, quand elle attend les pécheurs au repentir; et *miséricorde*, quand elle pardonne aux pénitents.

53. Or, nous confessons avec le prophète que Dieu est bon, et que sa miséricorde est éternelle : *confitemini Domino quoniam bonus; quoniam in sæculum misericordia ejus* (1). « Il vaut « mieux se confier au Seigneur, que de mettre sa confiance dans « l'homme : *bonum est confidere in Domino, quam confidere in « homine;* il vaut mieux espérer dans le Seigneur, que de mettre ses « espérances dans les princes: *bonum est sperare in Domino, quam « sperare in principibus* (2). Le Seigneur est clément et miséri- « cordieux; il est lent à punir, et plein de miséricorde. Sa colère « ne dure pas toujours, son indignation n'est pas éternelle. Il ne « nous a pas traités selon nos péchés; il ne nous a point rendu ce « que nous méritions pour nos iniquités. Autant le ciel est élevé « au-dessus de la terre, autant il a déployé sa miséricorde sur ceux « qui le craignent. Autant l'orient est éloigné de l'occident, au- « tant a-t-il éloigné de nous nos péchés. Comme un père a pitié « de ses enfants, ainsi le Seigneur a pitié de ceux qui le crai- « gnent : il connaît lui-même la fragilité de notre origine, il s'est « souvenu que nous ne sommes que poussière (3). Le Seigneur est « patient et très-miséricordieux; il est bon envers tous, et ses com- « misérations se manifestent dans toutes ses œuvres (4). » C'est dans sa miséricorde et par amour pour nous « que Dieu nous a « donné son Fils unique, afin que tout homme qui croit en lui ne « périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle (5). » Il n'est aucun pécheur, quelque multipliées que soient ses fautes, aucun scélérat, quelque énormes que soient ses crimes, qui ne puisse trouver grâce auprès de Dieu par les mérites de Jésus-Christ. Qu'il espère au

(1) Psaume CXVII, v. 1. — (2) Ibidem, v. 8 et 9. — (3) Miserator, et misericors Dominus : longanimis, et multum misericors. Non in perpetuum irascetur, neque in æternum comminabitur. Non secundum peccata nostra fecit nobis : neque secundum iniquitates nostras retribuit nobis. Quoniam secundum altitudinem cœli a terra, corroboravit misericordiam suam super timentes se. Quantum distat ortus ab occidente, longe fecit a nobis iniquitates nostras. Quomodo miseretur pater filiorum, misertus est Dominus timentibus se : quoniam ipse cognovit figmentum nostrum; recordatus est quoniam pulvis sumus. *Psaume* CII, *v.* 8, *etc.* — (4) Miserator et misericors Dominus : patiens et multum misericors. Suavis Dominus universis; et miserationes ejus super omnia opera ejus. *Psaume* CXLIV, *v.* 8 *et* 9. — (5) Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret; ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam. *Saint Jean, c.* III, *v.* 16.

Seigneur, et il ne sera point confondu; qu'il fasse pénitence, et il éprouvera combien le Seigneur est miséricordieux. Dieu se plaît à montrer l'étendue de sa miséricorde à l'égard des grands pécheurs. Sa miséricorde divine les prévient, dit David : *veniet super me misericordia tua* (1). Non-seulement elle les prévient, mais elle les suit : *misericordia tua subsequetur me* (2). Non-seulement elle les suit, mais elle les environne lorsqu'ils espèrent au Seigneur : *sperantem in Domino misericordia circumdabit* (3).

54. La bonté de Dieu est infinie ; car elle n'est pas autre chose que Dieu même, qui est l'Être par excellence ; *Deus charitas est* (4). On ne doit donc point juger de la bonté de Dieu pour nous, par l'idée que nous avons de la bonté des hommes. Comme nous sommes dépendants de Dieu, nous ne sommes véritablement *bons* envers les autres qu'autant que nous faisons pour eux tout ce que nous pouvons faire, tout ce que nous voudrions qu'ils fissent pour nous-mêmes ; qu'autant que nous aimons notre prochain comme nous-mêmes. C'est une loi fondée sur notre nature, ou sur les rapports de l'homme avec ses semblables, et sanctionnée par le Créateur : *unicuique mandavit de proximo suo* (5). Il n'en est pas de même de Dieu ; il n'a point de semblables : *Deus, quis similis tibi* (6)? il est nécessairement *un*, nécessairement *indépendant ;* il n'a pas d'autre regle, pour la répartition de ses dons, que celle qu'il s'impose librement à lui-même, *dividens singulis prout vult* (7), suivant les desseins de sa sagesse à l'égard des hommes en général, et de chaque homme en particulier. Vouloir que Dieu fasse à sa créature tout ce que nous concevons comme possible en soi, c'est exiger qu'il produise l'infini, ce qui est contre nature. Tout ce qui appartient à l'ordre de la création est essentiellement borné ; il n'y a d'infini que les perfections divines, que celui qui est nécessairement tout ce qu'il est et tout ce qu'il peut être.

55. Mais comment concilier la miséricorde infinie de Dieu avec sa justice, qui est également infinie? Quand même il nous serait impossible de concilier en Dieu la miséricorde avec la justice, ces deux attributs n'en seraient pas moins certains. La foi et la raison, d'accord avec la foi, nous apprennent que Dieu est tout ensemble miséricordieux et juste, et qu'il ne peut être que souverainement miséricordieux et souverainement juste : *Dominus misericors, miserator et justus* (8). Nous pourrions nous en tenir là ; mais nous

(1) Psaume CXVIII, v. 13. — (2) Psaume XXII, v. 8. — (3) Psaume XXXI, v. 41. — (4) Saint Jean, épître I, c. I, v. 8. — (5) Ecclésiastique, c. XVII, v. 12. — (6) Ps. LXX, v. 19. — (7) Épître Ire aux Corinthiens, c. XII, v. 11. — (8) Ps. CXI, v. 4.

pouvons aller plus loin, et montrer au moins clairvoyant que Dieu, qui est la vérité même, ne se contredit pas en se révélant comme miséricordieux et comme juste. Dieu, celui à qui l'homme donne instinctivement le titre de *bon*, en l'appelant le *Bon Dieu*, est souverainement miséricordieux ; et parce qu'il est infiniment miséricordieux, il n'est aucun crime, quelque grand qu'on le suppose, qui ne puisse être pardonné. Il est souverainement juste; et parce qu'il est souverainement juste, il n'est aucun péché, quelque léger qu'il soit, qui reste impuni : il faut qu'il soit expié par le sacrifice de l'amour ou par les larmes de la pénitence, ou qu'il soit châtié par la justice divine. Comme juste, Dieu exige nécessairement du coupable une satisfaction proportionnée au nombre et à la gravité de ses fautes; comme miséricordieux, il attend le coupable, tout en le prévenant par sa grâce, et lui offrant gratuitement le moyen nécessaire pour cette satisfaction : la justice réclame une satisfaction du pécheur, et la miséricorde lui donne de quoi satisfaire à la justice. Nous avons un exemple bien frappant de la miséricorde et de la justice divine dans le mystère ineffable de l'Incarnation. Dieu envoie son Fils sur la terre pour le salut du monde; c'est un acte de miséricorde : *sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret* (1). Jésus-Christ meurt sur la croix pour nos péchés ; c'est la justice divine qui exerce ses droits. En vertu des mérites de son divin Fils, Dieu pardonne aux pécheurs, parce qu'il est miséricordieux; il ne pardonne qu'à ceux qui reviennent sincèrement à lui, parce qu'il est juste. Ainsi se concilie la miséricorde de Dieu avec sa justice; ainsi, comme le dit le prophète-roi, « la miséricorde et la vérité se sont rencontrées, la justice et la « paix se sont donné le baiser : *misericordia et veritas obviave-* « *runt sibi; justitia et pax osculatæ sunt* (2). » Nous chanterons donc tout à la fois la miséricorde et la justice du Seigneur : *misericordiam et judicium cantabo tibi, Domine* (3).

56. Résumons : Dieu est souverainement bon, il est la bonté même; il est souverainement juste, il est la justice même. Il est d'ailleurs souverainement saint, souverainement sage, souverainement libre, souverainement intelligent, souverainement simple, immuable, éternel, indépendant; il est celui qui *est*, l'être nécessaire, ayant en lui-même et de lui-même toutes les perfections possibles et au plus haut degré possible; en un mot, il est infiniment parfait, l'infini.

(1) Saint Jean, c. III, v. 16. — (2) Psaume LXXXIV, v. 11. — (3) Psaume XI, v. 1.

DEUXIÈME PARTIE.

DES ŒUVRES DE DIEU.

57. Nous avons à parler, dans cette seconde partie, des œuvres de Dieu, où nous voyons éclater sa puissance et sa sagesse, sa bonté et sa justice. Nous parlerons de la création du monde, du ciel et de la terre, des anges et de l'homme.

CHAPITRE PREMIER.

De la création du monde.

58. *Créer*, à proprement parler, c'est donner l'être à ce qui n'est pas, faire exister ce qui n'existe pas ; c'est faire sortir une chose du néant. Ainsi, demander si Dieu a créé le monde, c'est demander s'il a fait de rien toutes choses. Or c'est un dogme catholique, que Dieu est le créateur de l'univers : tout chrétien croit en un seul Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles ; il chante avec toute l'Église : *Credo in unum Deum, patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ, visibilium et invisibilium* (1). Tout catholique confesse, avec les Pères du quatrième concile général de Latran, qu'il n'y a qu'un seul Dieu, « principe de toutes choses, créateur des êtres « invisibles et visibles, qui, par sa vertu toute-puissante, a, au « commencement du temps, *fait de rien* l'une et l'autre substance, « la substance spirituelle et la substance corporelle, la substance « angélique et la substance matérielle (2). »

59. Telle est la croyance des chrétiens, des juifs et des pa-

(1) Symboles des apôtres, de Nicée et de Constantinople. — (2) Unum universorum principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul, ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corpoream, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. *Capit.* 1, *de fide catholica.*

triarches, la croyance de tous les temps. Nous lisons dans le premier verset de la Genèse, qui est le premier livre de Moyse, le premier livre de la Bible : « Au commencement, Dieu créa le ciel « et la terre : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Il n'a pas seulement arrangé le monde, il l'a fait tout entier, en produisant même la matière première, ou les éléments primitifs qui entrent dans son organisation. Avant qu'il leur eût donné l'être, rien ne l'avait que lui seul. Il nous est représenté comme celui qui fait tout par sa parole : pour tirer les créatures du néant, il ne lui en coûte qu'un seul mot, c'est-à-dire qu'il ne lui en coûte que de vouloir. Il dit : « Que la lumière soit ; et la lumière fut : *Fiat lux ; « et facta est lux* (1). » Selon le psalmiste, « le Seigneur dit, et tout « fut fait ; il ordonna, et tout fut créé : *ipse dixit, et facta sunt ; « ipse mandavit, et creata sunt* (2). » Judith s'exprime de la même manière : « Que toutes vos créatures vous obéissent ; car vous « avez dit, et tout a été fait ; vous avez envoyé votre esprit, et « tout a été créé ; nul ne résiste à votre voix (3). » La mère des Machabées exhortant son fils au martyre, « Je te conjure, mon « fils, lui dit-elle, de regarder le ciel et la terre, et toutes les « choses qui y sont renfermées, et de bien comprendre que Dieu « les a faits de rien : *ex nihilo fecit illa Deus* (4). » Ce qui ne contredit point le livre de la Sagesse, qui fait sortir l'univers d'une matière informe, *ex materia invisa* (5). En parlant de la formation du monde, l'auteur sacré n'exclut point la création proprement dite de la matière première, par laquelle commence le récit de Moyse : *In principio creavit Deus cœlum et terram.*

60. Aussi, mieux instruits que les philosophes de l'antiquité, qui, la plupart, n'ont connu Dieu que comme premier moteur du monde, les Pères de l'Église professent ouvertement, dans l'occasion, le dogme de la création. Saint Justin dit que « la diffé- « rence qu'il y a entre le créateur et l'ouvrier, consiste en ce que « le premier n'a besoin que de sa propre puissance pour donner « l'être à ce qui ne l'a pas, au lieu que le second a besoin de ma- « tière pour faire son ouvrage (6). » Après saint Justin vient Athénagore, qui écrivait vers l'an 177 de Jésus-Christ : « Nous distin-

(1) Genèse, c. I, v. 3. — (2) Psaume CXLVIII. — (3) Tibi serviat omnis creatura tua ; quia dixisti, et facta sunt ; misisti spiritum tuum, et creata sunt, et non est qui résistat voci tuæ. *Judith*, c. XVI, *v*. 17.— (4) Peto, nate, ut aspicias ad cœlum et terram, et ad omnia quæ in eis sunt ; et intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus, et hominum genus. *Liv*. II, *des Macchabées*, c. VII, *v*. 28. — (5) Liv. de la Sagesse, c. XI, v. 18. -- (6) Exhortation aux Grecs, n° XXII

« guons, dit-il, Dieu de la matière ; car autre chose est la matière, « autre chose est Dieu ; il y a une distance infinie de l'une à l'autre. « Dieu est increé et éternel ; la matière est créée et sujette à la cor- « ruption ; *Deus increatus et æternus est, materia autem creata et « corruptioni obnoxia* (1). » Un peu plus bas : « Nous reconnaissons « un seul Dieu, increé et éternel, qui a créé et formé toutes choses « par le Verbe : *a quo omnia per ipsius Verbum creata et ornata « sunt* (2). » Suivant saint Théophile d'Antioche, les hommes de « Dieu, inspirés du Saint-Esprit, enseignent unanimement que Dieu « a créé de rien toutes choses, *Deum ex nihilo omnia creasse* (3). « Il est écrit dans le livre de Moyse : *Au commencement, Dieu a « créé le ciel et la terre.* Ensuite l'Écriture ajoute que *la terre « était invisible et informe ; que les ténebres couvraient l'abîme, « et que l'esprit de Dieu était porté sur les eaux ;* voulant nous « faire connaitre par là que la matière, dont Dieu a fait le monde, « est elle-mème une chose qui a été créée de Dieu : *materiam, « ex qua mundum Deus fecit, quodam modo indicans rem crea- « tam esse, utpote a Deo factam* (4). Platon et ceux qui le suivent « avouent que Dieu est increé, qu'il est le pere et le créateur de « toutes choses ; mais ils prétendent qu'il y a deux ètres increés, « Dieu et la matière, qu'ils regardent comme coéternelle à Dieu. « Mais si la matière est increée comme Dieu, Dieu n'est donc « plus le créateur de toutes choses ; il n'est plus le monarque « unique. De plus, comme Dieu, étant increé, est par là même « immuable, de mème, si la matière était increée, elle serait im- « muable et égale à Dieu ; car ce qui est créé est sujet au change- « ment et à l'altération, tandis que ce qui est increé ne peut ni « changer ni s'altérer. Qu'y aurait-il de grand, si Dieu avait fait le « monde avec une matière éternelle ? L'ouvrier, parmi nous, ayant « reçu la matière d'un autre, lui donne la forme qui lui plaît ; « mais la puissance de Dieu s'est manifestée en ce qu'il a fait de « rien tout ce qu'il a voulu, *quod ex nihilo faciat quæcumque « voluerit* ; en ce qu'il produit et qu'il a produit tout ce qu'il a « voulu, et comme il l'a voulu : *in eo quod ex nihilo producat et « produxerit quæcumque voluit, et quo voluit modo* (5). »

61. Nous pourrions citer Tertullien, qui réfute Hermogène, en montrant que la matière n'est point éternelle, et que tout a été fait de rien, *omnia ex nihilo prolata* (6) ; Clément d'Alexandrie, qui

(1) Légation pour les chrétiens, n° IV. — (2) Ibidem, n° X. — (3) Liv. II, à Autolyque, n° X. — (4) Ibidem. — (5) Ibid., n° IV. — (6) Liv. contre Hermogène, c. XXII.

enseigne que la volonté seule de Dieu est la *cause efficiente du monde créé;* Origène, qui affirme que *la matière a été créée de Dieu,* traitant d'impies ceux qui prétendent qu'elle est éternelle. De tous les docteurs de l'Église qui ont parlé de l'origine des choses, il n'en est aucun qui n'ait confessé le dogme de la création, aucun qui n'ait pensé comme saint Augustin. Qu'il suffise donc de rapporter ici les paroles de ce grand évêque, l'un des plus profonds philosophes du christianisme: « Voilà le ciel et la terre; ils sont, et crient qu'ils ont été faits, car ils changent et varient: « ce qui est sans avoir été créé n'a rien en soi qui, précédemment, « n'ait point été; rien qui change et varie. Ils ne se sont pas faits; « leur voix nous crie: Nous sommes, parce que nous avons été « faits. Nous n'étions donc pas avant d'être, pour nous faire nous-« mêmes. L'évidence est leur voix. Vous les avez donc créés, « Seigneur; vous êtes beau, car ils sont beaux; vous êtes bon, « car ils sont bons; vous êtes, car ils sont (1). L'ouvrier façonne « une matière préexistante, ayant en soi de quoi devenir ce qu'on « l'a fait, comme la terre, le bois, l'or, ou autre matière. Mais d'où « ces choses tiennent-elles leur être, si vous n'en êtes le créateur? « C'est vous qui avez créé le corps de l'ouvrier, et l'esprit qui com-« mande à ses organes; vous êtes l'auteur de la matière qu'il tra-« vaille, de cette intelligence qui conçoit l'art, et voit en elle ce « qu'elle veut produire en dehors; de ces sens, interprètes fidèles, « qui font passer dans l'ouvrage les conceptions de l'âme, et rap-« portent à l'âme ce qui s'est accompli, afin qu'elle consulte la « vérité, juge intérieur de la valeur de l'ouvrage. Toutes ces créa-« tures vous glorifient, Seigneur, et vous proclament le créateur de « toutes choses. Mais vous, comment les avez-vous faites? Com-« ment avez-vous fait le ciel et la terre? Ce n'est ni sur la terre, ni « dans le ciel, que vous avez fait le ciel et la terre; ni dans les airs, « ni dans les eaux, qui appartiennent au ciel et à la terre. Ce n'est « pas dans l'univers que vous avez créé l'univers, car il n'était pas « avant d'être créé. Vous n'aviez rien entre les mains dont vous « pussiez vous servir pour créer le ciel et la terre. D'où vous serait « venue cette matière que vous n'eussiez pas créée, pour en former « votre ouvrage? Que dire enfin, sinon que cela est, parce que « vous êtes? Vous avez parlé, et cela fut; vous avez tout fait par « votre parole (2). »

62. La raison s'accorde avec la tradition, l'Écriture et l'ensei-

(1) Confessions, liv. XI, c. IV. — (2) Ibidem, c. V.

gnement de l'Église ; elle réclame l'intervention du Tout-Puissant pour la création de la matière comme pour la formation du monde. En effet, ou la matière a été créée, ou elle existe nécessairement, en vertu d'une nécessité absolue. Or on ne peut dire que la matière existe nécessairement ; elle n'est ni l'être nécessaire, ni une modification de l'être nécessaire ; elle est, au contraire, essentiellement contingente, ou indifférente de sa nature, à l'existence et à la non-existence ; on peut concevoir ce qui tient à la matière, comme existant ou n'existant pas. D'ailleurs, l'être nécessaire est nécessairement tout ce qu'il est et tout ce qu'il peut être, tant pour le fond de l'être que pour la manière d'être ; ayant l'existence de lui-même sans se l'être donnée, et sans l'avoir reçue d'un autre, il est absolument indépendant, immuable, souverainement un, souverainement simple, exempt de parties, sans division par conséquent ; il est, en un mot, souverainement parfait, l'infini. Or, comment soutenir que la matière soit nécessairement tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle peut être, qu'elle soit indépendante et immuable, quand on voit les changements, les variations et les vicissitudes auxquelles elle est sujette ; quand on voit que de toutes les manières d'être en elle, il n'en est aucune qui ne soit contingente, aucune qui ne puisse être aussitôt remplacée par une autre, aucune qui soit nécessaire ? Comment prétendre que la matière soit souverainement une et souverainement simple, elle qui, étant essentiellement étendue, est par là même essentiellement composée de parties, et divisible à l'infini ? Comment oser dire que la matière est l'être souverainement parfait, tandis qu'étant bornée, inerte, impuissante de sa nature, elle est incapable, non-seulement de penser et d'agir, mais encore de se mouvoir elle-même ? Elle n'est point non plus l'infini. Quelque grand que l'on suppose le monde matériel, on pourra toujours en concevoir un plus grand ; comme, quelque nombreux que l'on suppose les mondes existants, on pourra toujours en augmenter le nombre par la pensée. Ainsi donc la matière n'est ni l'être nécessaire, ni une modification de l'être nécessaire. Celui qui *est* de lui-même, qui existe nécessairement, n'a rien dans le fond de son être, ni dans sa manière d'être, qui ne soit absolument nécessaire, rien qui ne soit infini comme lui-même. Donc la matière est contingente ; donc elle n'existe que parce qu'elle a été tirée du néant par celui qui *est*, comme nous l'enseigne d'ailleurs la foi catholique : *In principio creavit Deus cœlum et terram.*

CHAPITRE II.

De l'œuvre des dix jours.

63. On lit dans le premier chapitre de la Genèse :

« Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.

« Or la terre était informe et nue, et les ténèbres étaient sur la « face de l'abîme, et l'Esprit de Dieu planait sur les eaux.

« Et Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut. Et Dieu vit « que la lumière était bonne, et il sépara la lumière d'avec les té- « nèbres; et il appela la lumière jour, et les ténèbres nuit; et le soir « et le matin formèrent un jour.

« Dieu dit aussi : Que le firmament soit au milieu des eaux, et « qu'il sépare les eaux d'avec les eaux. Et Dieu fit le firmament, et « divisa les eaux qui étaient sous le firmament de celles qui étaient « au-dessus du firmament. Et il fut ainsi. Et Dieu donna au firma- « ment le nom de ciel ; et le soir et le matin furent le second jour.

64. « Et Dieu dit : Que les eaux qui sont sous le ciel se rassem- « blent en un seul lieu, et que l'aride paraisse. Et il fut fait ainsi. « Et Dieu appela l'aride terre, et les eaux assemblées mer. Et Dieu « vit que cela était bon. Et il dit : Que la terre produise des plantes « verdoyantes avec leur semence, et des arbres qui portent des « fruits, chacun selon son espece, et qui renferment en eux-mêmes « leur semence, pour se reproduire sur la terre. Et il fut fait ainsi. « La terre produisit donc des plantes qui portaient leur graine « suivant leur espèce, et des arbres fruitiers qui renfermaient leur « semence en eux-mêmes, suivant leur espèce. Et Dieu vit que cela « était bon. Il y eut un soir et un matin ; ce fut le troisième jour.

65. « Dieu dit aussi : Qu'il y ait dans le ciel des corps lumineux « qui divisent le jour d'avec la nuit, et qu'ils servent de signes « pour marquer les temps, les jours et les années; qu'ils luisent « dans le ciel, et qu'ils éclairent la terre. Et cela fut ainsi. Et Dieu fit « deux grands corps lumineux : l'un, plus grand, pour présider au « jour; et l'autre, moins grand, pour présider à la nuit. Il fit aussi « les étoiles, et il les plaça dans le ciel pour luire sur la terre, pour « présider au jour et à la nuit, et pour séparer la lumière d'avec « les ténèbres. Et Dieu vit que cela était bon. Il y eut un soir et un « matin ; ce fut le quatrième jour.

66. « Dieu dit encore : Que les eaux produisent des animaux
« vivants qui nagent, et des oiseaux qui volent au-dessus de la
« terre, sous le firmament du ciel. Et Dieu créa des grands poissons,
« et tous les animaux qui ont la vie et le mouvement, que les eaux
« produisirent chacun selon son espece; il créa aussi les oiseaux
« chacun selon son espèce. Et Dieu vit que cela était bon. Et il les
« bénit, en disant : Croissez et multipliez-vous; remplissez la mer,
« et que les oiseaux se multiplient sur la terre. Et du soir et du
« matin se fit le cinquième jour.

67. « Dieu dit aussi : Que la terre produise des animaux vivants,
« chacun selon son espèce, les animaux domestiques, les reptiles et
« les bêtes sauvages, selon leurs différentes espèces. Et cela fut
« ainsi. Dieu fit donc les bêtes sauvages de la terre selon leurs
« espèces; les animaux domestiques et tous ceux qui rampent sur
« la terre, chacun selon son espèce. Et il vit que cela était bon.

« Dieu dit ensuite : Faisons l'homme à notre image et à notre res-
« semblance; et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les
« oiseaux du ciel, sur les animaux, sur toute la terre. Et Dieu créa
« l'homme à son image, il le créa a l'image de Dieu; il créa l'homme
« et la femme. Dieu les bénit, et leur dit : Croissez et multipliez-
« vous; remplissez la terre et vous l'assujettissez; dominez sur les
« poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur tous les animaux
« qui se meuvent sur la terre.

68. « Dieu dit encore : Voilà que je vous ai donné toutes les
« plantes de la terre qui portent leur semence, et tous les arbres
« fruitiers qui ont leur germe en eux-mêmes, afin qu'ils vous ser-
« vent de nourriture, à vous et à tous les animaux de la terre, a
« tous les oiseaux du ciel, à tout ce qui vit et se meut sur la terre.
« Et cela fut ainsi. Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites;
« et elles étaient très-bonnes. Et du soir et du matin Dieu fit le
« sixième jour (1).

« Ainsi le ciel et la terre, avec tous leurs ornements, furent ache-
« vés en six jours (2). »

69. Le souvenir de la création, ou du moins de la formation du monde, s'est conservé chez les différents peuples de la terre (3).

« Ce récit de la création, dit Bossuet, nous découvre ce grand secret
« de la philosophie, qu'en Dieu seul réside la fécondité et la puis-
« sance absolue. Heureux, sage, tout-puissant, seul suffisant à lui-
« même, il agit sans nécessité, comme il agit sans besoin; jamais

(1) Genèse, c. I. — (2) Ibidem, c. II. — (3) Voyez le tom. I, n° 173.

« contraint ni embarrassé par sa matière, dont il fait ce qu'il veut, « parce qu'il lui a donné, par sa seule volonté, le fond de son être « Par ce droit souverain, il la tourne, il la façonne, il la meut sans « peine ; tout dépend immédiatement de lui. Et si, selon l'ordre établi dans la nature, une chose dépend de l'autre, par exemple, la « naissance et l'accroissement des plantes de la chaleur du soleil, « c'est à cause que ce même Dieu, qui a fait toutes les parties de « l'univers, a voulu les lier les unes aux autres, et faire éclater sa « sagesse par ce merveilleux enchaînement (1). »

70. Revenons au récit de Moyse. Au commencement ou dans le principe, dit l'historien sacré, Dieu créa le ciel et la terre : *au commencement ou dans le principe*, c'est-à-dire, *au commencement*, *dans le principe* des temps ou des choses ; ce qui n'exclut pas l'interprétation de plusieurs Pères de l'Église, qui, par *principe*, entendent le Verbe de Dieu, le Verbe éternel, Jésus-Christ, qui s'appelle lui-même le principe de la créature de Dieu, *principium creaturæ Dei* (2), l'alpha et l'oméga, le principe et la fin de toutes choses, *principium et finis* (3). Au commencement Dieu *créa le ciel et la terre;* il tira du néant la matière première, dont il fit, après, le ciel et la terre, en leur donnant la forme et les ornements qu'ils ont depuis l'achèvement de l'œuvre des six jours. Mais quand Dieu a-t-il créé la matière? Quand a-t-il formé le monde que nous habitons? Pour répondre à la première question, ne perdons pas de vue que, pour ce qui regarde le Créateur, il n'y a ni *quand*, ni *avant*, ni *après;* en Dieu, il n'y a ni passé ni avenir, mais un seul instant, un seul et indivisible *maintenant*, qui est éternel. L'éternité de Dieu, qui est l'éternité absolue, ne se mesure point; elle n'a pas de succession. On peut donc dire avec Fénelon que *Dieu est éternellement créant tout ce qu'il lui plaît de créer* (4). La création fût-elle mille et mille fois plus ancienne, remontât-elle à des millions et milliards de siècles, ce serait la même réponse; mille ans ne sont pour Dieu qu'un seul jour, qu'un seul instant : *mille anni sicut dies unus* (5). Mais il n'en est pas de même de l'homme, qui passe du non-être à l'être, d'un état à un autre, d'un instant à un autre instant. La durée de son existence, par cela même qu'elle a un commencement, se mesure par les années, les mois, les jours et les instants, qui se divisent, pour ainsi

(1) Discours sur l'histoire universelle, IIe partie, n° 1. — (2) Apocalypse, c. III, v. 14. — (3) Ibidem, c. XXII, v. 13. — (4) De l'existence de Dieu, Ire part., c. V, art. III. — (5) Saint Pierre, IIe épître, c. III, v. 8.

dire, à l'infini. Ainsi il y a pour l'homme un *quand*, un *avant* et un *après*. Si donc on demande, Depuis quand Dieu a-t-il créé le ciel et la terre? Depuis quand a-t-il créé l'homme? nous répondrons que Moyse garde le silence sur la premiere question; il ne fait point entrer la date de la création de la matière primitive dans la chronologie du genre humain; il n'y fait point entrer non plus la durée du chaos, la production de la lumière, la formation des mers, le desséchement de la terre, l'apparition du soleil, de la lune, des étoiles, des plantes et des animaux. Sans doute le temps existait déjà; il existe dès le *commencement* ou le *principe* des choses, car il a commencé avec la première créature : dès lors il y a eu changement et succession dans les choses créées, changement de la non-existence à l'existence, d'un état à un autre. Non-seulement le temps ou la durée de la créature a existé avant l'homme, mais il y a pu avoir bien du temps auparavant. La Genèse nous dit, il est vrai, que Dieu mit six jours pour la création; mais ces six jours étaient-ils des jours ordinaires, des jours de vingt-quatre heures, ou des périodes de temps plus ou moins longues, des époques d'une durée indéterminée? On ne peut le décider avec certitude. Suivant saint Augustin, il est très-difficile, et même impossible, de dire quelle était la nature de ces jours (1) : comme il est impossible de dire si, avant le monde actuel, il y a eu un ou plusieurs mondes; si l'état informe de la terre, ou le chaos, était la première création, ou comme la ruine de quelque chose d'antérieur. Moyse ne dit ni oui ni non; il ne s'était proposé que de rappeler aux hommes le dogme de la création, et de décrire l'organisation du monde, qui fut achevé en six jours, ou en six époques. Quant à l'homme, qui est la dernière des créatures en date, il a été créé il y a environ six mille ans.

71. On demande encore si, avant le monde visible et matériel, Dieu a créé le monde invisible, habité par les esprits, par les anges. Plusieurs Pères de l'Église, entre autres Origène, saint Hilaire de Poitiers, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, saint Jérôme, Cassien, saint Grégoire le Grand, saint Jean de Damas, pensent que la création des anges est antérieure à la création du monde physique. Ce qui est certain, c'est qu'ils ont été créés avant l'homme; ils ont même été créés avant la formation du monde. Dieu lui-même le fait entendre, quand il dit à Job : « Où

(1) De la Cité de Dieu, liv. XI, c. VI — Voyez ce que nous avons dit sur cette question, au tome Ier, n° 189, etc.

« étais-tu quand je jetais les fondements de la terre? Sur quoi ses « bases sont-elles affermies? Qui en a posé la pierre angulaire, « lorsque les astres du matin me louaient d'un commun accord, « et que tous les enfants de Dieu poussaient des cris de joie? Qui a « présidé à la naissance de la mer, lorsqu'elle est sortie du sein « qui la renfermait (1)? » On voit par ce passage que les *enfants de Dieu* ou les anges bénissaient le Créateur au moment qu'il formait la terre, lorsque les ténèbres couvraient encore la face de l'abîme. Nous ajouterons qu'il est beaucoup plus probable que les anges n'ont été créés que quand, dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre. Car, comme le dit le quatrième concile général de Latran, le Créateur de toutes choses fit de rien, au commencement du temps, *initio temporis*, la créature spirituelle et corporelle, savoir, la créature angélique et la créature matérielle, *angelicam vidilicet et mundanam* (2). Ainsi, on peut dire que la création des anges se trouve comprise dans le premier verset de la Genèse : *In principio creavit Deus cœlum et terram.*

CHAPITRE III.

Des anges.

72. Nous parlerons, 1° de la nature des anges; 2° de l'existence et du nombre des bons et des mauvais anges; 3° du ministère des saints anges; 4° du pouvoir des mauvais anges.

ARTICLE I.

De la nature des anges.

73. Les anges sont ainsi appelés, du mot grec qui signifie *envoyé*, *messager*. C'est une dénomination, non de nature, mais d'office, prise du ministère qu'exercent les *anges*, qui consiste à

(1) Ubi eras quando ponebam fundamenta terræ? Indica mihi, si habes intelligentiam. Quis posuit mensuras ejus, si nosti? vel quis tetendit super eam lineam? Super quo bases illius solidatæ sunt? aut quis demisit lapidem angularem ejus, cum me laudarent simul astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei? *Job* c. XXXVIII, *v.* 4 *et suiv.* — (2) Capit. I, de fide catholica.

exécuter les ordres de Dieu auprès des hommes. C'est pour cela que le nom d'*ange* est quelquefois donné, dans l'Écriture, aux hommes qui ont une mission de Dieu, ainsi qu'au Messie, qui est appelé l'Ange du Testament, *Angelus Testamenti*. Mais si on considère l'ange en lui-même, nous dirons qu'il est *une substance spirituelle*, *créée de Dieu*, *et d'une nature supérieure à l'homme.*

74. Premièrement, les anges sont des substances *spirituelles* ou incorporelles; ce sont des esprits, comme les appelle saint Paul, *facit angelos suos spiritus* (1); ils sont sans corps, par conséquent : *spiritus carnem et ossa non habet* (2). C'est d'ailleurs l'enseignement du quatrième concile général de Latran : il dit formellement que Dieu a fait de rien d'abord la créature *spirituelle* et la créature *corporelle*, savoir, la créature angélique et la créature matérielle, *angelicam videlicet et mundanam;* puis la créature qui tient de l'une et de l'autre, étant composée d'une âme et d'un corps : *deinde humanam quasi communem*, *ex spiritu et corpore constitutam* (3). On voit que ce concile distingue la créature angélique, et de la créature purement matérielle, et de la créature humaine, qui se compose d'une substance spirituelle et d'une substance corporelle.

75. On convient que Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène et quelques autres docteurs, parmi les anciens, ont cru que les anges, quoique essentiellement intelligents, étaient revêtus d'un corps, à la vérité très-subtil et très-différent du corps de l'homme; mais Lactance, saint Athanase, Eusèbe de Césarée, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, Théodoret, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Léon, saint Grégoire le Grand, et généralement tous les Pères qui ont écrit depuis le commencement du quatrième siècle, ont regardé les anges comme des êtres purement spirituels (4). Ce qui a pu accréditer quelque temps l'opinion de Tertullien, qui était reçue parmi les philosophes platoniciens, c'est que les livres saints nous représentent souvent les anges conversant avec les hommes, sous une forme humaine : il n'avait pas remarqué, ni lui ni ceux qui pensaient comme lui, que cette forme n'était qu'une forme apparente et d'emprunt.

Secondement, les anges ont été *créés de Dieu*. Dieu seul est

(1) Épître aux Hébreux, c. I, v. 7. — (2) Saint Luc, c. XXIV, v. 39. — (3) IVe concile général de Latran, capit. I, *de fide catholica*. — (4) Voyez la *Dissertation sur les bons et les mauvais anges*, dans la Bible de Vence, tom. XIII, in-4°.

éternel ; lui seul existe de lui-même. Ils ont été créés *au commencement des temps*, comme nous l'avons fait remarquer dans le chapitre précédent ; ils ont été tirés du néant, conjointement avec les créatures corporelles : *Simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit naturam, spiritualem et corpoream, angelicam videlicet et mundanam* (1). Ils ont été créés justes, saints ; Dieu ne peut être l'auteur du péché ; ils ont été créés pour une félicité éternelle : en les faisant à son image, Dieu a voulu qu'ils fussent immortels. Mais il les a créés libres ; et parce qu'ils étaient libres, les uns sont demeurés fidèles au Créateur, et ont obtenu d'être confirmés en grâce, avec l'assurance d'être éternellement heureux : ce sont les *bons anges*, qu'on appelle aussi simplement *les anges*. Les autres se sont révoltés contre Dieu, et ont été condamnés au supplice éternel. Ils sont appelés *mauvais anges*, *diables* ou *démons :* ils sont tout à la fois les ennemis de Dieu et les ennemis des hommes.

76. Troisièmement, les anges sont *d'une nature supérieure à celle de l'homme*. La nature angélique, dit saint Augustin, l'emporte en dignité sur toutes les créatures : *Angelica natura omnia cœtera quæ Deus condidit naturæ dignitate præcedit* (2).

ARTICLE II.

De l'existence et du nombre des bons et des mauvais anges.

77. Il est de foi qu'il existe des anges créés de Dieu, dont les uns ont été fidèles, et les autres rebelles à la grâce. L'existence des bons et des mauvais anges est un dogme fondé sur la révélation évangélique, mosaïque et primitive. C'est une croyance aussi ancienne et aussi universelle que le monde. Quoique altérée par les superstitions de l'idolâtrie, on la retrouve dans la distinction des bons et des mauvais génies, chez tous les peuples de la terre (3). Moyse et les prophètes, les évangélistes et les apôtres, tous les auteurs sacrés nous parlent du ministère des anges et de la malice des démons, qui cherchent à nuire aux hommes. Dépositaires de l'antique tradition confirmée par Jésus-Christ, les Pères de l'Église et les docteurs de tous les temps proclament, d'une voix unanime, le dogme de l'existence des bons et des mauvais anges. Les prières

(1) IVe concile général de Latran, capit. I, *de fide catholica*. — (2) De la Cité de Dieu, liv. XI, c. V. — (3) Voyez, dans le tome I de cet ouvrage, le n° 575, etc.

liturgiques, les exorcismes, qui ont été jusqu'ici constamment en usage dans toutes les Églises de l'Orient et de l'Occident, tout, dans le christianisme, dépose en faveur de cette croyance, dont on ne peut expliquer l'origine qu'en remontant aux apôtres, à Jésus-Christ, aux prophètes, à Moyse, aux patriarches, à Dieu même. Vouloir que les anges ne soient que des mythes ou des êtres fantastiques, imaginaires, dont l'idée se serait conservée par la superstition des peuples, ce serait évidemment vouloir anéantir l'autorité des livres saints et de la tradition la plus générale et la plus constante; ce serait insulter au genre humain.

78. Quant au nombre des anges, Dieu seul le connaît : tout ce que nous savons, c'est que leur nombre est très-considérable. Le char de Dieu, dit David, est accompagné de plusieurs milliers d'anges : *millia lætantium* (1). Suivant le prophète Daniel, des millions d'anges assistent au trône de l'Ancien des jours : *Millia millium ministrabant ei*, *et decies millies*, *centena millia assistebant ei* (2). Le Fils de Dieu dit, dans l'Évangile, que son Père pouvait lui envoyer plus de douze légions d'anges, *plus quam duodecim legiones angelorum* (3). Saint Jean, dans l'Apocalypse, rapporte qu'il vit autour du trône de l'Agneau une multitude d'anges; il y en avait des milliers de milliers : *erat numerus eorum millia millium* (4). Les Pères de l'Église nous parlent du nombre des anges comme étant infiniment plus grand que celui des hommes. Ils enseignent aussi, d'après l'Écriture, que les anges rebelles sont en grand nombre, et qu'ils forment des légions (5). Cet enseignement s'accorde parfaitement avec la tradition primitive, dont le souvenir s'est conservé chez tous les peuples de l'antiquité. Selon Thalès et Pythagore, le monde est plein de génies. Les païens les croyaient répandus dans les cieux, dans l'air et sur la terre (6). Une aussi grande affinité entre la croyance des gentils et celle des chrétiens, sur le nombre des bons et des mauvais anges, suppose évidemment que l'une et l'autre ont une seule et même origine, qui ne peut être que la révélation divine.

(1) Psaume LXVII, v. 18. — (2) Daniel, c. VII, v. 10. — (3) Saint Matthieu, c. XXVI, v. 53. — (4) Apocalypse, c. V, v. 2. — (5) Voyez la *Dissertation sur les bons et les mauvais anges*, dans la Bible de Vence, tom. XIII, page 255, in-4°. — (6) Voyez ce que nous avons dit, au tome I de cet ouvrage, n° 577.

ARTICLE III.

Du ministère des saints anges.

79. Selon le sentiment commun des Pères et des théologiens, les anges sont distribués en trois hiérarchies, et chaque hiérarchie en trois chœurs. La première hiérarchie comprend les Séraphins, les Chérubins et les Trônes; la seconde, les Dominations, les Vertus et les Puissances; la troisième, les Principautés, les Archanges et les Anges. Cette distinction est consacrée par la liturgie. Cependant nous ne parlerons que du ministère des anges en général, sans les distinguer les uns des autres par le rang qu'ils occupent dans la hiérarchie céleste.

80. Il était reçu, chez les anciens, que Dieu gouverne le monde par le ministère des anges ou des esprits. Il s'en sert pour maintenir l'ordre général, pour veiller aux empires, pour protéger les hommes et répandre sur eux ses bienfaits. Partout l'Écriture rappelle ce merveilleux ministère des anges; et, à quelque époque qu'on veuille remonter, on ne trouvera point sur la terre de tradition plus universelle et plus constante. Selon le prophète royal, Dieu fait des esprits ses ambassadeurs : *qui facis angelos tuos spiritus* (1). Saint Paul, parlant des anges, dit qu'ils sont tous les administrateurs de Dieu, envoyés pour exercer un ministère en faveur de ceux qui seront héritiers du salut : *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis* (2)? « Si nous ouvrons l'Apocalypse, « nous y voyons avant toute chose le ministère des anges : on les « voit aller sans cesse du ciel à la terre et de la terre au ciel; ils « portent, ils interprètent, ils exécutent les ordres de Dieu, et les « ordres pour le salut comme les ordres pour les châtiments, puis-« qu'ils impriment la marque salutaire sur le front des élus de « Dieu (3); puisqu'ils attèrent le dragon qui voulait engloutir l'É-« glise (4); puisqu'ils offrent sur l'autel d'or, qui est Jésus-Christ, « les parfums qui sont les prières des saints (5)...... Tous les « anciens ont cru, dès les premiers siècles, que les anges s'en-« tremettaient dans toutes les actions de l'Église : ils ont reconnu « un ange qui présidait au baptême, un ange qui intervenait dans « l'oblation, et la portait sur l'autel sublime, qui est Jésus-Christ;

(1) Psaume CIII, v. 4. — (2) Épître aux Hébreux, c. I, v. 14. — (3) Apocal., c. VII, v. 3. — (4) Ibidem, c. XII, v. 7. — (5) Ibidem, c. VIII, v. 3.

« un ange qu'on appelait l'*ange de l'oraison*, qui présentait à « Dieu les vœux des fidèles : et tout cela est fondé principalement « sur le chapitre VIII[e] de l'Apocalypse, où l'on voit clairement « la nécessité de reconnaître ce ministère angélique. Les anciens « étaient si touchés de ce ministère des anges, qu'Origène invoque « publiquement et directement l'ange du baptême, et lui recom- « mande un vieillard qui allait devenir enfant de Jésus-Christ par « ce sacrement (1).

81. « Il ne faut point hésiter à reconnaître saint Michel pour « défenseur de l'Église, comme il l'était de l'ancien peuple, après le « témoignage de saint Jean (2), conforme à celui de Daniel (3). « Daniel nous parle du prince des Grecs, du prince des Perses (4), « c'est-à-dire, sans difficulté, des anges qui président par l'ordre « de Dieu à ces nations; et saint Michel est appelé dans le même « sens le prince de la synagogue, ou, comme l'archange saint Ga- « briel l'explique à Daniel, *Michel, votre prince;* et ailleurs, plus « expressément : *Michel, un grand prince, qui est établi pour « les enfants de votre peuple* (5).

82. « Quand je vois dans les prophètes, dans l'Apocalypse, et « dans l'Évangile même, cet ange des Perses, cet ange des Juifs, « l'ange des petits enfants, qui en prend la défense devant Dieu « contre ceux qui le scandalisent (6), l'ange des eaux, l'ange du « feu (7), et ainsi des autres; et quand je vois parmi tous ces anges « celui qui met sur l'autel le céleste encens des prières (8), je recon- « nais dans ces paroles une espèce de médiation des saints anges; « je vois même le fondement qui peut avoir donné occasion aux « païens de distribuer leurs divinités dans les éléments et dans les « royaumes pour y présider; car toute erreur est fondée sur quel- « que vérité dont on abuse (9). »

83. Les Pères de l'Église nous apprennent que la providence du Très-Haut s'étend à tout ce qui existe, et qu'il se sert du ministère des anges pour l'exécution de ses desseins. Suivant saint Justin, *Dieu a confié aux anges le soin des hommes et des choses placées sous le ciel* (10). Athénagore dit, au nom des chrétiens de son temps, qu'il y a une multitude d'anges et de ministres que le Créateur a distribués en différentes classes par son Verbe, pour

(1) Homél. I, sur Ézéchiel. — (2) Apocal., c. XII, v. 7. — (3) Daniel, c. X, v. 13, 21; c. XII, v. 1. — (4) Ibid., c. X, v. 13, 20. — (5) Ibid., v. XXI, etc.; XII, v. 1. — (6) Saint Matthieu, c. XVIII, v. 10. — (7) Apocal., c. XIV, v. 18; c. XVI, v. 5. — (8) Ibidem, c. VIII, v. 3. — (9) Bossuet, *Préface sur l'Apocalypse*, n° XXVII. — (10) Apologie II[e], n° V

conserver l'ordre des éléments, des cieux, de l'univers et des saisons (1). Origène enseigne également que les anges président aux différentes parties du monde physique, ajoutant que c'est par leur ministère que Dieu nous fournit les choses nécessaires à la vie ; qu'ils nous assistent dans l'accomplissement de nos devoirs de piété, et qu'ils portent nos vœux au ciel pour les offrir à Dieu par Jésus-Christ (2). Dieu a créé les anges, dit saint Methodius, et les a chargés de l'administration du monde, *ut rebus ab ipso effectis præessent* (3). Nous trouvons la même doctrine dans Eusèbe de Césarée, qui nous représente les anges comme messagers de Dieu auprès des hommes, comme veillant à la garde des apôtres, des églises particulières et des fidèles (4). Saint Hilaire de Poitiers s'exprime comme Eusèbe ; il reconnaît que l'Église trouve un appui dans les anges qui l'entourent de leur protection (5), et qui assistent les fidèles en tous lieux (6). Saint Basile montre, d'après l'Écriture, que, parmi les anges, les uns président aux nations et aux monarchies, tandis que les autres ont l'inspection des églises, et prennent soin des fidèles (7). Saint Grégoire de Nazianze n'est pas moins exprès : « Les anges, dit-il, sont les ministres de la volonté « de Dieu ; ils ont naturellement, et par communication, une force « extraordinaire ; ils parcourent tous les lieux et se trouvent partout, tant par la promptitude avec laquelle ils exercent leur ministère, que par la légèreté de leur nature. Les uns sont chargés « de veiller sur quelque partie de l'univers qui leur est marquée de « Dieu, de qui ils dépendent en toutes choses (8) ; d'autres sont à « la garde des villes et des églises (9) ; ils nous aident dans tout ce « que nous faisons de bien (10). »

84. Selon saint Ambroise, les anges remplissent tout, les cieux, la terre, la mer et les églises ; car, ajoute-t-il, le Seigneur envoie ses anges pour la défense de ceux qui sont héritiers des promesses divines (11). Saint Éphrem, diacre d'Édesse, pensait comme saint Ambroise : il dit qu'il y a des anges dans chaque église (12), et que c'est par leur ministère que les âmes des justes sont introduites dans le ciel, après la mort (13). C'est aussi la pensée de saint Grégoire de Nysse (14).

(1) Légation pour les chrétiens, n° XI. — (2) Liv. V et VIII contre Celse. — (3) Fragment sur la résurrection. — (4) Sur le psaume XLVII. — (5) Sur le psaume XVIII. — (6) Sur le psaume XXXIII. — (7) Liv. III, contre Eunomius, et lettre CCXXXVIII. — (8) Discours XXXIV. — (9) Discours XXXII. — (10) Discours XL. — (11) Sur le psaume CXVIII. — (12) Sur le jeûne. — (13) Sur la virginité. — (14) Vie de sainte Macrine.

85. « Avant l'Incarnation, dit saint Jean Chrysostome, les anges « n'étaient gardiens que des nations; mais depuis ils sont gardiens « des nations et de tous les fidèles, comme Jésus-Christ l'enseigne « dans l'Évangile (1). » Saint Jérôme croyait que les anges président aux éléments (2) ainsi qu'à chaque nation (3), et que chaque fidèle a un ange gardien (4); ce qui est conforme à ce qu'enseigne saint Augustin, lorsqu'il dit que Dieu, en faisant sa portion du peuple d'Israël, n'a point fermé la source de sa bonté à l'égard des autres peuples, qu'il avait placés sous le ministère des anges: *Non clausit Deus fontem bonitatis suæ in alienigenas gentes, quas sub angelis constituerat, portionem sibi faciens populum Israël* (5). Suivant le même docteur, les anges ont pitié de nous, et prennent soin de notre salut au nom du Seigneur (6).

86. Nous ne finirions pas, si nous voulions citer tous les Pères et tous les docteurs de l'Église qui, en s'appuyant sur les saintes Écritures, font intervenir les anges, comme ministres de Dieu, dans le gouvernement du monde, principalement en ce qui concerne le salut des hommes. Tous répètent, d'après saint Paul, que les anges sont *des esprits administrateurs, envoyés de Dieu pour le ministère de notre salut;* qu'ils nous protégent contre nos ennemis; qu'ils déposent nos vœux et nos prières devant le trône de l'Éternel, et nous rapportent du ciel les secours et les grâces dont nous avons besoin pour surmonter les tentations. Aussi est-il reçu dans l'Église, comme un dogme fondé sur l'histoire et la tradition, comme une croyance qui sans être, rigoureusement partant, un article de foi, ne peut être contestée sans témérité, que chaque fidele a un ange gardien, un ange tutélaire, dont nous ressentons souvent la protection. Les enfants même sont assistés des anges qui voient la face du Père céleste, comme nous l'apprend l'Évangile (7).

ARTICLE IV.

Du pouvoir des mauvais anges.

87. Les mauvais anges, ou *démons*, sont ceux qui, s'étant révoltés contre Dieu, ont été chassés du ciel et condamnés à un sup-

(1) Homélie III, sur l'épître aux Colossiens. — (2) Liv. II, sur l'épître aux Galates.—(3) Liv. VI, sur Isaïe.—(4) Liv. XVIII, sur le c. LXVI d'Isaïe.—(5) Sermon I sur le psaume LXXXVIII. — (6) Sur le psaume LXII. — (7) Saint Matthieu, c. XVIII, v. 10.

plice éternel. « Dieu, dit saint Pierre, n'a point épargné les anges « qui ont péché; mais il les a précipités dans le Tartare, où des « ténèbres leur servent de chaînes, pour y être tenus comme en « réserve jusqu'au jugement (1). » Suivant saint Jude, « le Seigneur « retient liés de chaînes éternelles, dans les ténèbres, et réserve « pour le jugement du grand jour, les anges qui n'ont pas conservé « leur première dignité, et ont quitté leur demeure (2). » Nous lisons dans l'Apocalypse : « Il y eut un grand combat dans le ciel. « Michel et ses anges combattaient contre le dragon, et le dragon « avec ses anges combattait contre lui. Mais ceux-ci furent les fai- « bles, et leur place ne se trouva plus dans le ciel. Et ce dragon, cet « ancien serpent, qui est appelé le diable et Satan, qui séduit tout « le monde, fut précipité en terre, et ses anges avec lui (3). » On voit, par ce texte, qu'il y a de mauvais anges sur la terre comme il y en a dans l'air, ainsi que nous l'apprend saint Paul. Cet apôtre appelle Satan le prince de la puissance de l'air, *principem potestatis aeris* (4). Dans la même épître, qu'il adresse aux Éphésiens, il exhorte les fidèles « à se revêtir de l'armure de Dieu, afin de pou- « voir se défendre des artifices du diable; *ajoutant* que nous « avons à combattre non-seulement contre la chair et le sang, « mais encore contre les principautés et les puissances de ce monde, « contre les princes des ténèbres, contre les esprits de malice qui « sont dans l'air (5). » Les paroles de l'apôtre nous font connaître que le démon est l'ennemi de l'homme, et qu'il cherche à le perdre par tous les moyens qui sont en son pouvoir. Nous devons donc nous couvrir entièrement du bouclier de la foi, afin de parer les traits enflammés de cet esprit méchant : *in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere* (6). Saint Pierre écrivait aux fidèles : « Soyez sobres et veil-

(1) Si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in Tartarum tradidit cruciandos, in judicium reservari. IIe *épître*, c. II, *v*. 4. — (2) Angelos vero qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in judicium magni diei, vinculis æternis sub caligine reservavit. *Épît.*, *v*. 6. — (3) Et factum est prælium magnum in cœlo; Michael et angeli ejus præliabantur cum dracone, et draco pugnabat, et angeli ejus; et non valuerunt, neque locus inventus est eorum amplius in cœlo. Et projectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et Satanas, qui seducit universum orbem; et projectus est in terram, et angeli ejus cum illo missi sunt. *Apocal.*, c. XII, *v*. 7 et suiv. — (4) Épître aux Éphésiens, c. II, v. 2. — (5) Induite vos armaturam fidei, ut possitis stare adversus insidias diaboli. Quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem; sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus. Ibid., c. VI, v. 11. — (6) Ibid., v. 16.

« *lez*, leur disait-il, parce que le diable, votre ennemi, tourne au« tour de vous comme un lion rugissant, cherchant qui il pourra « dévorer : *Sobrii estote*, *et vigilate; quia adversarius vester « diabolus tanquam leo rugiens circuit, quærens quem devo« ret* (1). » En mille endroits l'Écriture, et, d'après l'Écriture, les Pères et les docteurs, l'Église elle-même dans ses enseignements et sa liturgie, nous représentent le démon comme envieux de notre bonheur, comme notre plus dangereux ennemi. Mais l'Église nous enseigne aussi, toujours d'après l'Écriture et la tradition, que Dieu ne lui permet pas de nous tenter au-dessus de nos forces en ce qui concerne le salut : *non patietur vos tentari supra id quod potestis* (2).

88. Non-seulement les démons peuvent agir sur le moral de l'homme; ils peuvent encore agir sur le corps d'une manière plus ou moins sensible. L'Écriture en fait foi. Nous lisons dans l'Évangile que Jésus-Christ chassait les démons des corps dont ils s'étaient rendus maîtres ou *possesseurs;* et il donna le même pouvoir à ses disciples, en leur disant qu'ils chasseraient les démons en son non : *in nomine meo dæmonia ejicient* (3). Les apôtres ont pris à la lettre la promesse que leur avait faite leur divin Maître, et ils ont guéri plusieurs démoniaques (4). Les Pères des premiers siècles attestent le même fait, le même miracle, comme ayant été opéré par des chrétiens en faveur des païens qui étaient possédés du démon; ils en prennent à témoin les païens eux-mêmes. Tertullien dit aux magistrats de Rome : « Qu'on fasse venir devant vos « tribunaux un homme qui soit reconnu pour être possédé du dé« mon; qu'un chrétien, quel qu'il soit, n'importe, commande à cet « esprit de parler : il confessera et qu'il est véritablement démon, « et qu'ailleurs il se donne faussement pour un Dieu. S'il ne fait « pas cette confession, répandez sur le lieu même le sang de ce « téméraire chrétien. Qu'y a-t-il de plus manifeste et de plus sûr « qu'une pareille preuve? Voilà la vérité elle-même avec sa simplicité et son énergie. Que pourriez-vous soupçonner? De la magie ou de la fourberie? Vos yeux et vos oreilles vous confondraient. Non, vous n'avez rien à opposer à l'évidence, qui se montre toute nue et sans art (5). »

89. Nous ferons remarquer que les possessions du démon sont

(1) I[re] épître, c. v, v. 8. — (2) I[re] épître aux Corinthiens, c. x, v. 13. — Saint Marc, c. xvi, v. 17. — (4) Act. des apôtres, c. xvi, v. 16; c. xix, v. 12 (5) Apologétique, n° xxiii.

très-rares, et qu'elles n'ont jamais lieu sans une concession particulière de Dieu, qui les permet pour éprouver les siens, ou pour punir l'orgueil du pécheur, ou pour manifester sa puissance : *ut manifestentur opera Dei*, comme le dit Jésus-Christ (1). Lorsque Notre-Seigneur prêcha l'Évangile, les possessions étaient beaucoup plus fréquentes qu'elles ne l'ont été depuis l'établissement du christianisme. Dieu avait permis au démon d'exercer alors son empire d'une manière plus sensible qu'auparavant, parce que la victoire éclatante que le Sauveur du monde et ses apôtres devaient remporter sur lui était un des moyens les plus capables de confondre l'aveuglement des Juifs et des païens (2).

CHAPITRE IV.

De la création et de la nature de l'homme.

90. L'homme a-t-il été créé de Dieu? Quelle est la nature de l'homme? Son âme est-elle spirituelle? Est-elle immortelle? Est-elle libre? Voilà les questions que nous avons à examiner dans ce chapitre.

ARTICLE I.

De la création de l'homme.

91. On lit, dans la Genèse, qu'après avoir créé le ciel et la terre, la lumière et les astres, les plantes et les animaux, le Seigneur dit: « Faisons l'homme à notre image et ressemblance, et qu'il domine « sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux « domestiques, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui ram- « pent sur la terre : *Faciamus hominem ad imaginem et simi- « litudinem nostram* (3). » Puis Moyse ajoute : « Et Dieu créa « l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu (4). Il forma « lui-même le corps de l'homme du limon de la terre, et il inspira « sur sa face un souffle de vie, et l'homme devint une âme vivante :

(1) Saint Jean, c. IX, v. 3. — (2) Voyez, dans le tome XIII[e] de la Bible de Vence, la *Dissertation sur les obsessions et les possessions du demon.* — (3) Genèse, c. I, v. 26. — (4) Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum. Ibidem, v 27.

« *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo* « *in animam viventem* (1). Le Seigneur Dieu dit aussi : Il n'est « pas bon que l'homme soit seul ; faisons-lui une aide semblable à « lui (2). Le Seigneur Dieu envoya donc un profond sommeil à « Adam ; et lorsqu'il était endormi, il tira une de ses côtes, et mit « de la chair à la place ; et de cette côte il forma le corps de la « femme, qu'il donna pour compagne à Adam (3). » Il est remarquable que tous les peuples ont conservé quelque souvenir de la narration de Moyse concernant l'origine de l'homme (4) ; que, mal gré les erreurs graves dans lesquelles les gentils sont tombés sur la nature divine et la nature humaine, les gentils s'accordent généralement à reconnaître l'Être suprême comme le père et le principe des hommes et des dieux : *Hominum divumque pater, hominum sator atque deorum* (5).

92. Reprenons le texte sacré : « Jusqu'ici Dieu avait tout fait « en commandant ; mais quand il s'agit de produire l'homme, « Moyse lui fait tenir un nouveau langage : *Faisons l'homme*, dit- « il, *à notre image et ressemblance*. Ce n'est plus cette parole im- « périeuse et dominante ; c'est une parole plus douce, quoique non « moins efficace. Dieu tient conseil en lui-même ; Dieu s'excite lui- « même, comme pour nous faire voir que l'ouvrage qu'il va entre- « prendre surpasse tous les ouvrages qu'il avait faits jusqu'alors. « *Faisons l'homme*..... La parole de conseil, dont Dieu se sert, « marque que la créature qui va être faite est la seule qui peut agir « par conseil et par intelligence. Tout le reste n'est pas moins « extraordinaire. Jusque-là nous n'avions point vu, dans l'histoire « de la Genèse, le doigt de Dieu appliqué sur une matière corrup- « tible. Pour former le corps de l'homme, lui-même prend de la « terre ; et cette terre, arrangée sous une telle main, reçoit la plus « belle figure qui ait encore paru dans le monde.

« Cette attention particulière, qui paraît en Dieu quand il fait « l'homme, nous montre qu'il a pour lui un égard particulier, « quoique, d'ailleurs, tout soit conduit immédiatement par sa sa- « gesse.

« Mais la manière dont il produit l'âme est beaucoup plus mer-

(1) Ibid., c. II, v. 7. — (2) Non est bonum esse hominem solum : faciamus ei adjutorium simile sibi. Ibidem, v. 18. — (3) Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam : cumque obdormisset, tulit unam de costis ejus, et replevit carnem pro ea. Et ædificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem, et adduxit eam ad Adam. Ibid., v. 21, 22. — (4) Voyez le tome I de cet ouvrage, n° 176. — (5) Voyez, au même tome, le n° 563.

« veilleuse. Il ne la tire point de la matière, il l'inspire d'en haut; « c'est un souffle de vie qui vient de lui-même. Quand il créa les « bêtes, il dit : *Que l'eau produise des poissons;* et il créa de cette « sorte les monstres marins, et toute âme vivante et mouvante « qui devait remplir les eaux. Il dit encore : *Que la terre pro-« duise toute âme vivante, les bêtes à quatre pieds et les reptiles.* « C'est ainsi que devaient naître ces âmes vivantes d'une vie brute « et bestiale, à qui Dieu ne donne pour toute action que des mou-« vements dépendants du corps. Dieu les tire du sein des eaux et « de la terre. Mais cette âme, dont la vie devait être une imitation « de la sienne, qui devait vivre, comme lui, de raison et d'intelli-« gence, qui lui devait être unie en le contemplant et en l'aimant, « et qui, pour cette raison, était faite à son image, ne pouvait être « tirée de la matière. Dieu, en façonnant la matière, peut bien for-« mer un beau corps; mais, en quelque sorte qu'il la tourne et la « façonne, jamais il n'y trouvera son image et sa ressemblance. « L'âme, faite à son image, et qui peut être heureuse en le possé-« dant, doit être produite par une nouvelle création : elle doit ve-« nir d'en haut; et c'est ce que signifie ce *souffle de vie* que Dieu « tire de sa bouche.

« Souvenons-nous que Moyse propose aux hommes charnels, « par des images sensibles, des vérités pures et intellectuelles. Ne « croyons pas que Dieu souffle à la manière des animaux; ne « croyons pas que notre âme soit un air subtil ni une vapeur déliée: « le souffle que Dieu inspire, et qui porte en lui-même l'image de « Dieu, n'est ni air ni vapeur. Ne croyons pas que notre âme soit « une portion de la nature divine, comme l'ont rêvé quelques phi-« losophes. Dieu n'est pas un tout qui se partage. Quand Dieu au-« rait des parties, elles ne seraient pas faites : car le Créateur, « l'Être incréé ne serait pas composé de créatures. L'âme est faite, « et tellement faite, qu'elle n'est rien de la nature divine, mais « seulement une chose faite à l'image et ressemblance de la nature « divine, une chose qui doit toujours demeurer unie à celui qui l'a « formée; c'est ce que veut dire ce souffle divin, c'est ce que nous « représente cet esprit de vie.

« Voilà donc l'homme formé. Dieu forme encore de lui la com-« pagne qu'il lui veut donner. Tous les hommes naissent d'un « seul mariage, afin d'être à jamais, quelque dispersés et multi-« pliés qu'ils soient, une seule et même famille (1). »

(1) Discours sur l'histoire universelle, par Bossuet, part. IIe, n° 1.

ARTICLE II.

De la nature de l'homme.

93. Ce que nous avons dit de la création de l'homme, d'après Moyse, nous fait mieux connaître sa nature que ne peuvent le faire tous les livres et tous les discours des philosophes. La Genèse distingue, dans l'homme, le corps et l'âme : le corps, ou substance matérielle que le Créateur a formée du limon de la terre ; et l'âme, ou substance spirituelle qu'il a tirée, non de la matière, mais de lui-même, par un souffle de vie ; qui distingue l'homme de la brute, et en fait une image vivante de Dieu même, en lui donnant l'intelligence : *Spiritus est in hominibus, et inspiratio omnipotentis dat intelligentiam* (1). En effet, le domaine qu'exerce notre âme sur la portion de matière qui lui est unie nous peint, en quelque manière, l'action toute-puissante du moteur de l'univers. La variété de ses pensées, ses souvenirs du passé, ses pressentiments de l'avenir, la rapidité avec laquelle elle passe d'une chose ou d'un endroit à un autre, semblent la rapprocher de l'intelligence infinie qui embrasse d'un coup d'œil tous les temps, tous les lieux, toutes les révolutions du monde. La force qu'elle a de régler ses volontés, de réprimer ses désirs, de calmer le mouvement des passions, imite encore, quoique imparfaitement, l'empire que Dieu exerce sur ses créatures. Les regards qu'elle jette continuellement sur l'avenir, l'étendue de ses espérances, le désir de l'immortalité, dont elle ne peut se dépouiller, sont autant de signes par lesquels Dieu l'avertit qu'elle doit participer, par grâce, à l'éternité qui lui appartient à lui seul par nature. Ainsi donc l'Écriture ne nous trompe point, lorsqu'elle nous dit que Dieu a créé l'homme à son image : *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam* (2).

94. Nous lisons aussi dans l'Ecclésiastique : « Dieu a créé « l'homme de terre, et l'a formé à son image... Il l'a fait craindre « de toute chair, et lui a donné l'empire sur les animaux de la « terre et sur les oiseaux du ciel. Il lui a créé de sa substance une « aide semblable à lui. Il leur a donné le discernement, une langue, « des yeux, des oreilles, un esprit pour penser, et il les a remplis « de la lumière de l'intelligence. Il a créé en eux la science de l'es« prit, il a rempli leur cœur de sens, et il leur a fait voir les biens

(1) Job, c. XXXII, v. 8. — (2) Voyez le *Traité de la religion*, par Bergier, tom. III, c. VI, *édit.* de 1780.

« et les maux. Il a fait luire son œil sur leurs cœurs, pour leur « faire voir la grandeur de ses œuvres, afin qu'ils révélassent par « leurs louanges la sainteté de son nom, qu'ils le glorifiassent de « ses merveilles, et qu'ils publiassent la magnificence de ses ou- « vrages. Il leur a encore donné des règles de conduite, et les a « rendus dépositaires de la loi de vie. Il a fait avec eux une alliance « éternelle, et leur a appris les ordonnances de sa justice. Ils ont « vu de leurs yeux les merveilles de sa gloire, et il les a honorés « jusqu'à leur faire entendre sa voix. Ayez soin, leur a-t-il dit, de « fuir toute iniquité (1). »

95. On voit encore ici la distinction entre le corps et l'âme dans l'homme, à qui Dieu donne l'empire sur les animaux, et avec qui il traite comme avec un *semblable*, en faisant avec lui une alliance éternelle. L'auteur sacré nous représente l'homme comme étant fait à la *ressemblance* du Créateur, comme un être intelligent, capable de discerner entre le bien et le mal, d'admirer les merveilles du Tout-Puissant, de glorifier son saint nom, d'observer ou de violer les lois de la justice : ce qui, évidemment, ne peut convenir qu'à une créature intelligente et libre, qui, étant composée, pour ainsi dire, de l'élément terrestre et de l'élément divin, doit rendre son corps à la terre d'où il a été tiré, et son esprit à celui qui le lui a donné : *Revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum* (2). Ainsi, comme l'enseigne le quatrième concile général de Latran, la créature humaine, tenant tout à la fois de la créature *spirituelle* et de la créature *corporelle*, se compose d'un esprit et d'un corps : *ex spiritu et corpore constitutam* (3), qui sont deux substances essentiellement distinctes : l'esprit, ou l'âme, n'est point le corps, et le corps n'est point l'esprit ou l'âme de l'homme. On peut donc

(1) Deus creavit de terra hominem, et secundum imaginem suam fecit illum... Posuit timorem illius super omnem carnem, et dominatus est bestiarum et volatilium. Creavit ex ipso adjutorium simile sibi; consilium, et linguam, et oculos, et aures, et cor dedit illis excogitandi; et disciplina intellectus replevit illos. Creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum, et mala et bona ostendit illis. Posuit oculum suum super corda illorum, ostendere illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent; et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum ejus. Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit illos. Testamentum æternum constituit cum illis, et justitiam et judicia sua ostendit illis. Et magnalia honoris ejus vidit oculus illorum, et honorem vocis audierunt aures illorum, et dixit illis : Attendite ab omni iniquo. *Ecclésiastique*, c. XVII, *v*. 1, etc. — (2) Ecclésiaste, c. XII, v. 17. — (3) Capit. I, de fide catholica.

dire que l'homme est une intelligence si étroitement unie à un corps, qu'elle forme, conjointement avec ce corps qui lui sert d'instrument, une seule et même personne.

96. On voit, par ce qui vient d'être dit, que notre âme est distincte de la matière, et qu'elle est immortelle. Si elle était corporelle, et qu'elle dût finir avec le corps, elle serait plutôt *faite à l'image de la brute qu'à l'image de Dieu.* Cependant « l'homme, « comme le dit Buffon, est d'une nature si supérieure à celle des « bêtes, qu'il faudrait être aussi peu éclairé qu'elles le sont pour « pouvoir les confondre. »

ARTICLE III.

De la spiritualité de l'âme.

97. Le dogme de la spiritualité de l'âme n'est pas seulement fondé sur l'Écriture et sur l'enseignement de l'Église, mais encore sur la doctrine des Pères, sur la croyance de tous les peuples, et sur la raison, qui démontre, jusqu'à l'évidence, que la faculté de penser, de vouloir et d'agir, dans l'homme, est incompatible avec les propriétés de la matière.

D'abord, indépendamment des passages des livres saints et de la décision du quatrième concile général de Latran, que nous avons rapportés dans les articles précédents, tout, dans l'Écriture et dans les enseignements de l'Église, prouve la spiritualité de l'âme. Les auteurs sacrés, il est vrai, ni les conciles, ni les papes, n'ont point disserté, comme le font les philosophes, sur la nature de notre âme; mais ils enseignent ou supposent tous, comme un dogme constamment reçu dans la religion chrétienne avant comme après la venue de Jésus-Christ, que, dans l'homme, l'âme est essentiellement distincte du corps; qu'elle est, de sa nature, spirituelle et non matérielle, simple, et non composée de parties comme la matière.

98. Secondement, les saints Pères, sur la doctrine desquels la philosophie du dix-huitième siècle a cherché à faire prendre le change, proclament d'une voix unanime la distinction du corps et de l'âme, avec la spiritualité de notre intelligence. Nous pourrions citer saint Irénée, Origène, Arnobe, Lactance, Eusèbe de Césarée, l'auteur des constitutions apostoliques, saint Hilaire de Poitiers, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, saint Augustin, Némésius, Théodoret, Claudien Mammert, saint Grégoire le Grand, et généralement

tous les docteurs de l'Église, qui ont parlé de la nature de l'homme (1). On trouve bien dans quelques Pères, dans Tertullien par exemple, et même dans saint Irénée, saint Hilaire et saint Ambroise, quelques expressions qui ne répondent pas parfaitement à l'idée que nous avons de la spiritualité de l'âme; mais, pour les concilier avec eux-mêmes et avec l'enseignement catholique, auquel, si on excepte Tertullien, ils ont toujours tenu plus qu'à la vie même, on peut dire que, s'ils se sont servis quelquefois du mot *corps*, ou de toute autre expression contraire au langage de la psychologie, ils donnaient à ce terme plus d'étendue qu'il n'en a, le prenant comme synonyme de *substance*. D'ailleurs, que quelques anciens auteurs ecclésiastiques ne se soient pas exprimés avec toute la précision possible en parlant de la nature de l'homme; que, faute d'avoir analysé les facultés de notre âme, ils ne l'aient pas conçue telle que nous la concevons, c'est-à-dire comme absolument simple ou spirituelle, on n'en peut rien conclure contre la croyance générale et constante de l'Église, soit parce que leur opinion n'était qu'une erreur particulière, soit parce qu'ils croyaient implicitement ce que croyaient les autres docteurs. Ils reconnaissaient tous, d'une manière plus ou moins expresse, que notre âme vient immédiatement de Dieu, qu'elle a été créée à l'image de Dieu, qu'elle est d'une autre nature que le corps, et qu'elle survit au corps pour recevoir la récompense ou le châtiment qu'elle a mérité. Cette observation s'applique aux gentils, qui ont cru, dans tous les temps, à la spiritualité de l'âme, sans en avoir une connaissance aussi parfaite que le chrétien.

99. Troisièmement : « La spiritualité de l'âme, dit Bergier, aussi « bien que l'existence de Dieu, est une croyance universelle, un té« moignage constant que l'humanité se rend à elle-même; c'est la « foi du genre humain. Qu'elle soit venue de la tradition primitive, « du sentiment intérieur, ou de la réflexion de nos opérations, cela « est égal: pourquoi ne serait-elle pas venue de ces trois sources? « Avant qu'il y eût des philosophes, aucun peuple, aucun être « raisonnable ne s'était persuadé que la matière pût penser; aucun, « même, n'avait imaginé qu'elle pût se mouvoir. Malgré les so« phismes d'Épicure, la spiritualité de l'être pensant est un dogme « aussi généralement répandu que dans les premiers âges du « monde. S'il y a une vérité que la nature et la conscience dictent « à tous les hommes, c'est la différence entre l'esprit et la matière.

(1) Voyez la *Dissertation sur la spiritualité de l'âme*, par de la Luzerne.

« Aucun peuple qui n'ait des termes divers pour les désigner ; « tous entendent, sous le nom d'*esprit*, un être qui connait, qui se « sent exister, qui a la conscience du *moi* individuel, qui a le pou- « voir d'agir et de mouvoir la matière. Il s'est trouvé des nations « assez aveugles pour rendre un culte aux animaux ; mais il n'y en « eut jamais d'assez stupides pour croire que l'homme n'est qu'un « animal. La superstition de ces peuples était fondée sur un prin- « cipe directement contraire au matérialisme, sur la supposition « d'un génie logé dans le corps des animaux. Aucune opinion vraie « ou fausse, universellement répandue, n'eut jamais le matéria- « lisme pour base (1). » Aussi la plupart des anciens philosophes, entre autres Pythagore, Platon, Aristote, Xénocrate, Philolaüs, Architas de Tarente, Varron, Cicéron, Plutarque, Plotin, Longin, Porphyre, ont-ils professé de la manière la plus expresse le dogme de la spiritualité de l'âme (2).

100. Quatrièmement enfin, la raison se trouve d'accord avec la foi ; elle démontre clairement que notre âme est une substance spirituelle, simple, indivisible, essentiellement distincte de la matière. Pour peu que l'homme se replie sur lui-même, il découvre dans le fond de son être, dans le *moi*, la faculté de sentir, de penser, de comparer, de juger, de raisonner, de vouloir et d'agir à volonté. Or la faculté de sentir, la faculté de penser, la faculté de comparer, de juger, de raisonner, de vouloir et d'agir, sont évidemment incompatibles avec les propriétés essentielles de la matière. Un corps, quelque subtil qu'on le suppose, sera toujours étendu, composé de parties, divisible par conséquent ; les matérialistes en conviennent. Or, les facultés intellectuelles de l'homme, la pensée, le jugement, les opérations de notre âme, quel qu'en soit l'objet, sont nécessairement des actes simples, indivisibles. Qui oserait dire : *La moitié, le tiers, le quart, le cinquième de ma pensée, de mon jugement, de mon raisonnement; un morceau ou fragment de ma volonté, de mon choix?* Non : penser, comparer, juger, vouloir et agir, ne sont point des actes susceptibles d'étendue, de parties ; ils ne peuvent donc avoir pour principe qu'un agent absolument simple ou spirituel, qu'une substance *faite à l'image de Dieu*, que ce *souffle divin* qui fait de l'homme une *âme vivante*, qui l'établit le maître de la terre, en lui donnant l'empire sur les animaux, l'empire sur lui-même.

(1) Traité de la religion, tome III, édit. de 1780, page 37. — (2) Voyez la *Dissertation sur la spiritualité de l'âme*, par de la Luzerne.

ARTICLE IV.

De la liberté de l'homme.

101. L'homme est libre. La faculté de choisir entre agir et n'agir pas, de prendre un parti de préférence au parti contraire, sans y être déterminé par aucune nécessité, soit absolue, soit relative, est la plus belle prérogative de l'homme, celle par laquelle il approche le plus près de la Divinité. Une brute, asservie à l'appétit ou à l'instinct qui lui est propre, une portion de matière, qui ne se meut que par suite de l'impulsion qu'elle reçoit d'une cause étrangère, ne sont point des êtres créés à l'image de Dieu. « Le Créateur, en faisant « l'homme libre, lui a donné un merveilleux trait de ressemblance « avec la Divinité, dont il est l'image. C'est une merveilleuse puis« sance dans l'être dépendant et créé, que sa dépendance n'em« pêche point sa liberté, et qu'il puisse se modifier comme il lui « plaît. Il se fait bon ou mauvais, à son choix ; il tourne sa volonté « vers le bien ou vers le mal ; et il est, comme Dieu, maître de son « opération intime ; il a même, comme Dieu, un mélange de liberté « pour certains biens, et de nécessité pour d'autres. Comme Dieu « est nécessité de s'aimer, et de n'aimer jamais que le bien, l'homme « ne peut aimer que ce qui a quelque degré de bien ; et il aime « Dieu nécessairement, dès qu'il le connaît en pleine évidence. D'un « autre côté, Dieu, infiniment supérieur à tout bien distingué de « lui, se trouve, par cette supériorité infinie, pleinement libre de « choisir tout ce qui lui plaît entre tous les biens subalternes, les« quels, quoique inégaux entre eux, ont une espèce d'égalité en ce « qu'ils sont infiniment inférieurs à l'Être suprême. Ainsi aucun « d'eux n'est assez parfait pour déterminer Dieu, et chacun d'eux le « laisse à sa propre détermination. L'homme a quelque chose de cette « liberté. Aucun des biens qu'il connaît ici-bas ne surmonte sa vo« lonté, aucun ne le détermine invinciblement ; tous le laissent à sa « propre détermination. Il est à lui, il délibère, il décide, et il a « un empire suprême sur son propre vouloir. Il est certain qu'il « y a, dans cet empire sur soi, un caractère de ressemblance avec « la Divinité, qui étonne. Ce trait de ressemblance est digne de ce« lui qui se doit à soi-même de faire tout pour soi (1). »

102. Il est vrai que par le péché d'Adam, qui a entraîné le genre

(1) Fénelon. *Lettre* II *sur la religion*, c. III, n° XI.

humain dans sa chute, le libre arbitre de l'homme a été affaibli, *viribus attenuatum* (1); mais c'est un dogme catholique qu'il n'est point éteint : *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit... anathema sit* (2). Ainsi, notre premier père est demeuré libre après comme avant son péché, quoiqu'il n'ait pu se réconcilier avec Dieu que par le secours de la grâce; de même ses descendants sont libres dans l'ordre moral : l'homme, que Dieu n'abandonne jamais ici-bas, peut, à volonté, choisir entre le bien et le mal, entre la vie et la mort éternelle. La croyance de l'Église sur la liberté de l'homme, même déchu, est fondée sur l'Écriture, sur la tradition, sur le sentiment intérieur, et le témoignage universel des hommes.

103. Premièrement : si nous ouvrons les livres saints, nous lisons qu'après la chute d'Adam le Seigneur dit à Caïn, qui méditait le crime : « Pourquoi es-tu en colère? et pourquoi ton « visage est-il abattu? Si tu fais le bien, n'en seras-tu pas récom-« pensé? Si, au contraire, tu fais le mal, ton péché (*ou le châti-« ment de ton péché*) ne sera-t-il pas aussitôt à ta porte? Mais « le désir du mal est en ton pouvoir, et tu peux le dominer (3). » Il n'est donc pas vrai que l'homme ait perdu la liberté par le péché d'Adam. Après le déluge, Dieu défendit le meurtre sous peine de mort, parce que l'homme a été créé à l'image de Dieu : « Quiconque aura répandu le sang de l'homme, sera puni par « l'effusion de son propre sang; car Dieu a fait l'homme à son « image (4). » Cette image n'a donc pas été entièrement effacée par le péche.

104. Écoutez ce que dit le Seigneur par la bouche de Moyse, en parlant de la loi qu'il donnait aux Hébreux : « Ce commande-« ment que je vous prescris aujourd'hui n'est ni au-dessus de « vous, ni loin de vous. Il n'est point dans le ciel, pour vous don-« ner lieu de dire : Qui de nous peut monter au ciel pour nous ap-« porter ce commandement, afin que, l'ayant entendu, nous l'ac-« complissions par nos œuvres? Il n'est point au delà de la mer,

(1) Concile de Trente, session VI, c. 1. — (2) Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit; aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re; figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam; anathema sit. *Ibidem, can.* V. — (3) Quare iratus es? et cur concidit facies tua? Nonne si bene egeris, recipies : sin autem male, statim in foribus peccatum aderit; sed sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius. *Genèse*, c. 4, *v.* 6, 7. — (4) Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius; ad imaginem quippe Dei factus est homo. *Ibid.*, c. IX, *v.* 6.

« pour vous donner lieu de vous excuser en disant : Qui de nous « pourra passer la mer pour l'apporter jusqu'à nous, afin que, « l'ayant entendu, nous puissions faire ce qu'on nous ordonne ? « Mais cette loi est toute proche de vous ; elle n'exige que votre « bouche et votre cœur pour l'accomplir. Considérez que je vous ai « propose aujourd'hui, d'un côté, la vie et le bien, et, de l'autre, « la mort et le mal, afin que vous aimiez le Seigneur votre Dieu « et que vous marchiez dans ses voies, et que vous observiez ses « préceptes, ses cérémonies et ses ordonnances, et que vous vi- « viez, et qu'il vous multiplie, et qu'il vous bénisse, dans la terre « où je vous introduirai. Mais si votre cœur se détourne de lui, si « vous ne voulez pas l'écouter, et que, vous laissant séduire par « l'erreur, vous adoriez et vous serviez des dieux étrangers, je vous « prédis aujourd'hui que vous périrez, et que vous ne demeurerez « pas longtemps dans la terre dont vous entrerez en possession. « Je prends aujourd'hui à témoin le ciel et la terre que je vous ai « proposé la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choi- « sissez donc la vie, afin que vous viviez, vous et votre postérité : « *elige ergo vitam, ut et tu vivas, et semen tuum* (1). » Si l'homme n'était pas libre de faire le bien et le mal, s'il était esclave de la nécessité, pourrait-on dire que la loi de Dieu n'est point au-dessus de ses forces ? qu'il peut choisir entre la bénédiction et la malédiction, entre la vie et la mort? Non, Dieu ne se joue point des hommes.

105. Josué, près de mourir, leur tient le même langage : « Maintenant donc craignez le Seigneur, et servez-le avec un « cœur parfait et sincère. Otez du milieu de vous les dieux que « vos pères ont adorés dans la Mésopotamie et en Égypte, et servez « le Seigneur Si vous croyez que ce soit un malheur pour vous « de servir le Seigneur, l'option vous est donnée ; choisissez au- « jourd'hui ce qu'il vous plaira, ou de servir le Seigneur, ou de « servir les dieux qu'ont servis vos pères dans la Mésopotamie, ou « ceux des Amorrhéens au pays desquels vous habitez : pour moi « et ma maison, nous servirons le Seigneur : *Optio vobis datur ; « eligite hodie quod placet* (2). » Pouvait-on s'exprimer d'une manière plus formelle en faveur de la liberté de l'homme ?

(1) .... Testes invoco hodie cœlum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo vitam, ut et tu vivas, et semen tuum. *Deutéronome*, c. XXX, v. 19. — (2) Nunc ergo timete Dominum, et servite ei perfecto corde atque verissimo ; et auferte deos, quibus servierunt patres vestri in Mesopotamia et in Ægypto, ac servite Domino. Sin autem malum vobis videtur ut Domino serviatis, optio vobis datur : eligite ho-

106. Nous pourrions nous en tenir là : voyons cependant ce que dit l'Ecclésiastique. Nous lisons dans ce livre sacré : « Ne dites « point : Dieu est cause que je me suis éloigné de lui, car il dé- « pend de vous de ne pas faire ce qu'il déteste. Ne dites point, « C'est lui qui m'a jeté dans l'égarement ; car les méchants ne lui « sont point nécessaires.... Dès le commencement Dieu a créé « l'homme, et l'a laissé dans la main de son propre conseil. Il lui « a donné, de plus, ses ordonnances et ses préceptes. Si vous vou- « lez observer les commandements du Seigneur, et garder toujours « avec fidélité ce qui est agréable à Dieu, ils vous conserveront. « Il a mis devant vous l'eau et le feu, afin que vous portiez la main « du côté que vous voudrez. La vie et la mort, le bien et le mal, « sont devant l'homme : ce qu'il aura choisi lui sera donné : *quod « placuerit ei dabitur illi* (1). » Ce qui est conforme à ce que dit Jésus-Christ : « Si vous voulez avoir la vie, gardez les comman- « dements : *Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata* (2). » Enfin tout, dans l'Écriture sainte, suppose un ordre moral ; or il ne peut y avoir d'ordre moral où il n'y a pas de liberté : donc l'homme est véritablement libre.

Secondement : les auteurs ecclésiastiques ne sont pas moins exprès que les auteurs sacrés. Cette assertion n'est point gratuite ; on peut citer à l'appui saint Justin, saint Théophile d'Antioche, Athénagore, Tatien, saint Irénée, Tertullien, Origène, saint Grégoire Thaumaturge, Eusèbe de Césarée, Julius-Firmicus Maternus, saint Sérapion, saint Hilaire de Poitiers, saint Basile, Dydime d'Alexandrie, saint Cyrille de Jérusalem, Némésius, saint Macaire d'Égypte, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, saint Isidore de Péluse, et généralement tous les docteurs de l'Église, sans en excepter saint Augustin, surnommé le docteur de la grâce. Ils reconnaissent tous que l'homme est libre pour l'accomplissement de ses devoirs, et qu'il dépend de lui de choisir entre le bien et le mal ; de sorte que

die quod placet, cui servire potissimum debeatis, utrum diis quibus servierunt patres vestri in Mesopotamia, an diis Amorrhæorum, in quorum terra habitatis ; ego autem et domus mea, serviemus Domino. *Josué*, c. XXIV, *v.* 14 et 15. — (1) Non dixeris, per Deum abest ; quæ enim odit ne feceris. Non dicas : Ille me implanavit ; non enim necessarii sunt ei homines impii.... Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. Adjecit mandata et præcepta sua ; si volueris mandata servare, conservabunt te.... Apposuit tibi aquam et ignem : ad quod volueris porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum ; quod placuerit ei dabitur illi. *Ecclésiastique*, c. XV, v. 11, etc. — (2) Saint Matthieu, c. XIX, v. 17.

s'il ne fait pas son salut, il ne doit se l'imputer qu'à lui-même, qu'à l'abus qu'il aura fait de la grâce et de sa liberté. Ils se fondent sur la double considération que l'homme *est fait à l'image de Dieu*, et que, sans liberté, il ne peut y avoir ni vertu, ni vice, ni récompense, ni châtiment: *Ubi necessitas, nec corona est* (1).

107. Troisièmement : le sentiment que nous avons de la liberté, sentiment général, s'accorde parfaitement avec l'Écriture et la tradition. « L'action de la liberté, dit un philosophe du dix-« huitième siècle, ne peut être qu'une vérité de conscience. Des « êtres véritablement libres n'auraient pas un sentiment plus vif « de leur liberté que celui que nous avons. Nous devons donc « croire que nous sommes libres : sur cela, il suffit d'en appeler « au témoignage universel de tous les hommes (2). Dès que « l'homme est capable de réfléchir, il sent sa liberté. Le fataliste « a beau nous crier, *Vous n'êtes point libres;* le genre humain ré-« pond d'une voix : Tu mens à toi-même, et tu prouves la liberté « en la contestant. Notre libre arbitre est une de ces vérités dont « tout homme qui n'extravague pas a un sentiment si vif, qu'il lui « est impossible de la révoquer en doute (3). On peut bien dispu-« ter du bout des lèvres, et par passion, contre cette vérité, dans « une école, comme les pyrrhoniens ont disputé ridiculement sur « la vérité de leur propre existence, pour douter de tout sans ex-« ception ; mais on peut dire, de ceux qui contestent le libre ar-« bitre, ce qui a été dit des pyrrhoniens : C'est une secte, non de « philosophes, mais de menteurs. Ils se vantent de douter, quoique « le doute ne soit nullement en leur pouvoir. Tout homme sensé « qui se consulte et qui s'écoute, porte au dedans de soi une déci-« sion invincible en faveur de sa liberté. Cette idée nous représente « qu'un homme n'est coupable que quand il fait ce qu'il peut s'em-« pêcher de faire, c'est-à-dire, ce qu'il fait par le choix de sa vo-« lonté, sans y être déterminé inévitablement et invinciblement « par quelque autre cause distinguée de sa volonté. Voilà, dit saint « Augustin, une vérite pour l'éclaircissement de laquelle on n'a « aucun besoin d'approfondir les raisonnements des livres. C'est « ce que la nature crie ; c'est ce qui est empreint au fond de nos « cœurs par la libéralité de la nature; c'est ce qui est plus clair « que le jour ; c'est ce que tous les hommes connaissent depuis

(1) Saint Jérôme, *contre Jovinien*, n° v. — (2) D'Alembert, *Mélanges*, *tom.* IV, c VII. — (3) Bergier, *Traité de la religion*, *tom.* III, *pag.* 94, *édit. de* 1790.

« l'école où les enfants apprennent à lire, jusqu'au trône du sage « Salomon ; c'est ce que les bergers chantent sur les montagnes, « ce que les évêques enseignent dans les lieux sacrés, et ce que le « genre humain annonce dans tout l'univers (1). »

108. En effet, tous les peuples admettent la distinction entre le bien et le mal moral, entre le juste et l'injuste, entre la reconnaissance et l'ingratitude, entre la louange et le blâme; ils ont tous des lois, avec la sanction des peines et des récompenses. On a toujours distingué les actions de l'homme des mouvements de la brute; les actes de la volonté, des impressions ou effets de la nécessité. Il n'est venu à l'esprit de personne de faire le procès à l'animal qui a causé du dégât, ni à l'enfant qui n'a pas l'âge du discernement, quelque délit qu'il ait commis, ni à l'aliéné qui, dans un moment de fureur, a tué son semblable. On tue l'animal qui est dangereux ; on veille sur l'enfant qui n'a pas l'usage de raison; on enferme les aliénés, mais on ne les punit point.

La croyance générale, touchant la liberté de l'homme, se rapporte aux dogmes, également admis de tous les peuples, et de la providence de Dieu et de l'immortalité de l'âme.

ARTICLE V.

De l'immortalité de l'âme.

109. L'homme a été créé *à l'image de Dieu;* donc notre âme est immortelle. L'âme étant essentiellement spirituelle, simple, indivisible, est par là même incorruptible; elle ne peut, en aucune manière, être sujette à la dissolution des corps. Telle est, d'ailleurs, la volonté de Dieu : il nous a créés pour être avec nous, en nous donnant les moyens nécessaires pour mériter d'être avec lui dans les siècles des siècles. Il s'est imposé pour loi de récompenser le juste et de punir le pécheur, principalement après cette vie, qui n'est qu'un passage, qu'un lieu de pèlerinage pour l'homme. Aussi, l'existence d'une autre vie où chacun reçoit selon ses œuvres, et l'immortalité de l'âme, sont deux dogmes, ou plutôt, dans l'esprit des peuples, un seul et même dogme, commun à toutes les nations. C'était la croyance des patriarches (2); ç'a toujours été la croyance des Israélites (3); c'est la croyance des catho-

(1) Fénelon, lettre II, *sur la religion*, c. III. — (2) Voyez ce que nous avons dit, au tome I, n° 662, etc. — (3) Ibidem.

liques et de tous les chrétiens, sans distinction de communions. Ç'a été même, de tout temps, la croyance des gentils et des idolâtres (1); c'est la croyance du genre humain; croyance aussi universelle et aussi constante que le dogme de l'existence d'un Être suprême, vengeur du crime et rémunérateur de la vertu.

CHAPITRE V.

De l'état dans lequel l'homme a ete creé.

110. En faisant l'homme *à son image*, le Créateur se devait à lui-même de le placer dans un état où il pût être heureux. Mais le bonheur de la créature a des degrés; il n'y a que le bonheur de Dieu qui soit absolu. L'homme, en recevant l'existence, qui est elle-même un bienfait, n'a pu exiger qu'une chose : c'est de n'être point malheureux autrement que par sa faute, c'est-à-dire, d'être placé dans une condition telle, qu'il fût plus avantageux pour lui d'être que de n'être pas. On peut donc distinguer, relativement à notre fin dernière, qui est Dieu même, deux sortes de félicité : la félicité naturelle et la félicité surnaturelle. La félicité naturelle, qui est ainsi appelée tant parce qu'elle est due à notre nature que parce qu'elle répond à ses exigences, consiste dans la possession non immédiate, mais plus ou moins imparfaite, de celui qui est le souverain bien. La félicité surnaturelle est celle qui, dépassant l'exigence de la nature de l'homme, ne lui est point due, même dans l'hypothèse de la création; elle consiste dans la vision intuitive et la jouissance immédiate de Dieu. De cette distinction découle naturellement celle des différents états où l'homme a pu être créé. On distingue, en effet, l'état de *nature pure*, et l'état de *justice originelle*. Le premier état est celui dans lequel l'homme aurait été créé pour jouir d'un bonheur purement naturel, demeurant sujet à la concupiscence, à la douleur et à la mort. L'état de justice originelle est celui dans lequel Adam, notre premier père, a été créé, avec la destination à un bonheur surnaturel, et certaines prérogatives analogues à cette fin. Ces prérogatives étaient : 1° la grâce sanctifiante ou la sainteté, qui le rendait agréable à Dieu,

(1) Ibidem. n° 591, etc.

et lui donnait droit à la vision intuitive, dans le cas où il eût persévéré ; 2° une connaissance spéciale, également surnaturelle, des perfections et des desseins de Dieu ; 3° l'exemption des mouvements déréglés de la concupiscence ; 4° l'exemption des misères de cette vie, des souffrances et de la mort.

Or, l'homme a-t-il été créé dans l'état de justice originelle ? Dieu aurait-il pu le créer dans l'état de nature pure ?

ARTICLE I.

Si Adam a été créé dans l'état de justice originelle.

111. C'est un dogme catholique, que le premier homme a été créé dans l'état de justice originelle, avec l'exemption des infirmités du corps et de l'âme, auxquelles il n'est devenu sujet que par le péché. Suivant le concile de Trente, « Adam, le chef du genre « humain, ayant transgressé le commandement de Dieu dans le « paradis (terrestre), a perdu aussitôt l'état de sainteté et de jus« tice dans lequel il avait été établi, et il a encouru, par l'offense « de cette prévarication, la colère et l'indignation de Dieu, et, par « suite, la mort dont Dieu l'avait menacé, et avec la mort la cap« tivité sous la puissance du démon, qui, depuis, a eu l'empire de « la mort ; et quant à l'âme, il est tombé dans un état de dégra« dation (1). » On voit par ce décret que notre premier père avait reçu de Dieu la sainteté et la justice, et, avec la justice originelle, le privilége qui le rendait exempt des faiblesses du corps et de l'âme, de la mort même ; ce qui s'accorde d'ailleurs parfaitement avec l'Écriture et la tradition.

112. Premièrement, si nous ouvrons les livres saints, nous y trouverons que l'homme est destiné à la vision intuitive de Dieu. Saint Jean écrivait aux premiers fidèles : « Mes bien-aimés, nous « sommes les enfants de Dieu ; mais ce que nous serons un jour ne « paraît pas encore. Nous savons que quand il se montrera dans « sa gloire, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons « tel qu'il est, *quoniam videbimus eum sicuti est* (2). Mainte« nant, dit saint Paul, nous ne voyons Dieu que comme dans un « miroir et en énigme ; mais alors nous le verrons face à face,

(1) Concile de Trente, *Sess.* v, *can.* 1. — Voyez aussi le second concile d'Orange, de l'an 529 ; *Labbe, tom.* IV, *col.* 1667. — (2) Charissimi, nunc filii Dei sumus ; et nondum apparuit quid erimus Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus ; quoniam videbimus eum sicuti est. *Ire epist.*, c. III, v. 2.

« *facie ad faciem*. Je ne le connais maintenant qu'imparfaitement ; « mais alors je le connaîtrai comme je suis moi-même connu de « lui (1). » Or cette destination est évidemment surnaturelle ; l'homme ne pouvait y avoir aucun droit en vertu de sa nature. Nous lisons aussi que Dieu l'a créé dans la justice ou la grâce sanctifiante, qui nous rend en quelque sorte participants de la nature divine, *divinæ consortes naturæ* (2). Il a fait l'homme droit, *fecit Deus hominem rectum* (3) ; ce qui signifie, dans le langage de l'Écriture, que Dieu l'a créé juste et saint ; ou, comme l'explique saint Paul, qu'il l'a créé dans la justice et la véritable sainteté, *in justitia et sanctitate veritatis* (4). Avec la justice, Dieu avait accordé le don de science à nos premiers parents : « Il a créé en « eux la science de l'Esprit, dit l'Ecclésiastique ; il a rempli leur « cœur de sens, et il leur a montré le bien et le mal (5). » Il avait aussi soumis à leur empire la concupiscence, dont ils n'ont éprouvé les révoltes que par suite de leur infidélité. « D'où as-tu su, dit le « Seigneur à Adam, que tu étais nu, si ce n'est parce que tu as « mangé du fruit dont je t'avais défendu de manger (6) ? » Aussi l'apôtre désigne-t-il la concupiscence sous le nom de péché (7), pour nous faire connaître que non-seulement elle nous porte au péché, mais qu'elle vient du péché : *quia ex peccato est*, *et ad peccatum inclinat* (8). Enfin, Dieu les avait faits heureux, en faisant toutefois dépendre leur bonheur de leur fidélité ; et ce n'est que parce qu'ils n'ont pas été fidèles, qu'ils ont été condamnés, eux et leurs descendants, à la mort et à toutes les misères de cette vie. Le Seigneur avait dit à Adam : « Le jour même que tu man- « geras du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, tu « mourras de mort (9). » La mort est donc le salaire du péché, *stipendia peccati mors* (10). « C'est par le péché, dit saint Paul, « que la mort est entrée dans le monde (11). » Dieu l'avait fait im-

(1) Videmus nunc per speculum in ænigmate ; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte ; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. *Ire épît. aux Corinthiens*, c. XIII, *v*. 12. — (2) Saint Pierre, IIe *épître*, c. I, v. 4. — (3) Ecclésiaste, c. VII, v. 30. — (4) Saint Paul, *Épître aux Éphésiens*, c. IV, *v*. 23. — (5) Creavit illis scientiam Spiritus, sensu implevit cor illorum ; et mala et bona ostendit illis. *Eccl.*, c. XVII, *v*. 6. — (6) Quis indicavit tibi quod nudus esses, nisi quod ex ligno de quo præceperam tibi ne comederes, comedisti ? *Genèse*, c. III, *v*. 11. — (7) Saint Paul, *Epître aux Romains*, c. VI, *v*. 6, *etc*. — (8) Concile de Trente, *Sess*. V, *can*. V. — (9) De ligno autem scientiæ boni et mali ne comedas ; in quocumque enim die comederis, morte morieris. *Genèse*, c. II, *v*. 17. — (10) Saint Paul, *Epître aux Romains*, c. VI, v. 23. — (11) Épître aux Romains, c. V, v. 12.

mortel, *inexterminabilem* (1). C'est encore au péché qu'il faut attribuer les peines qui traversent la vie de l'homme. Après avoir maudit l'esprit tentateur qui avait pris la forme du serpent, le Seigneur dit à la femme, qui s'était laissé séduire : « Je multiplierai « les souffrances pendant ta grossesse, et tu enfanteras dans la dou« leur ; tu seras sous la puissance de ton mari, et il te dominera. « Il dit ensuite à Adam : Parce que tu as écouté la voix de ta « femme, et que tu as mangé du fruit de l'arbre dont je t'avais dé« fendu de manger, la terre sera maudite à cause de toi ; tu n'en « tireras de quoi te nourrir pendant ta vie qu'à force de travail ; « elle te produira des épines et des ronces, et tu te nourriras de « l'herbe de la terre. Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, « jusqu'à ce que tu retournes dans la terre d'où tu as été tiré ; car « tu n'es que poussière, et tu retourneras en poussière (2). »

113. Secondement, les Pères de l'Église, s'appuyant sur l'Écriture, s'accordent à nous représenter la mort et les infirmités de l'homme comme les suites de la chute d'Adam, qui, en perdant pour lui et pour sa postérité la justice, la sainteté, et les dons qui s'y rattachaient, a perdu en même temps le bonheur dont il jouissait dans le paradis terrestre. Ils nous parlent tous de l'état primitif de nos premiers parents comme d'un état surnaturel, dont le souvenir s'est généralement conservé, sous le nom d'âge d'or, chez tous les peuples. Écoutez, entre autres, saint Augustin : « L'homme vivait dans le paradis comme il voulait, tandis qu'il « voulait ce que Dieu lui avait commandé ; il vivait dans la jouis« sance de Dieu, qui le rendait bon par sa souveraine bonté ; il « vivait sans aucune indigence, et il pouvait vivre éternellement. « Il avait de quoi se garantir de la faim et de la soif, et l'arbre de « vie le garantissait des infirmités de la vieillesse. Il ne ressentait « rien en son corps qui pût le fatiguer. Il n'appréhendait ni les « maladies au dedans, ni les accidents au dehors. Son corps jouis« sait d'une pleine santé, et son âme d'une tranquillité parfaite. « Comme il n'y avait ni froid ni chaud dans le paradis, de même il

(1) Sagesse, c. II, v. 23. — (2) Mulieri quoque dixit : Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos ; in dolore paries filios, et sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tibi. Adæ vero dixit : Quia audisti vocem uxoris tuæ, et comedisti de ligno ex quo præceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo ; in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ. Spinas et tribulos germinabit tibi, et comedes herbam terræ. In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram de qua sumptus es ; quia pulvis es, et in pulverem reverteris. *Genèse*, c. III, v. 16, etc.

« n'y était agité ni de craintes ni de désirs : la tristesse et les « fausses joies en étaient bannies. Toute sa joie venait de Dieu, « qu'il aimait d'un amour ardent; et cet amour prenait sa source « d'un cœur pur et d'une foi sincère. La société conjugale y était « accompagnée d'un amour honnête. Le corps et l'esprit y étaient « dans un parfait accord; et l'obéissance au commandement de « Dieu était facile. Point de lassitude qui le fatiguât, point de som- « meil qui le surprît. Loin de nous la pensée que, dans une si « grande félicité, nos premiers parents n'aient pu engendrer sans « concupiscence (1) ! »

114. Faire connaître l'état dans lequel l'homme a été créé, c'est-à-dire, la fin à laquelle il était destiné et les dons qu'il avait reçus du Créateur, c'est assez faire connaître que cet état n'était point réclamé par l'exigence de notre nature ; que c'était un état surnaturel, un don gratuit de la part de Dieu, comme nous le verrons plus particulièrement dans l'article suivant.

ARTICLE II.

Si Dieu a pu créer l'homme dans l'état de nature pure.

115. Dieu aurait certainement pu créer l'homme dans l'état de nature pure. Cet état ne renferme rien qui soit incompatible avec la justice, la bonté, la sagesse ou la sainteté de Dieu. L'homme non coupable aurait pu n'être heureux que d'un bonheur naturel, sans avoir à se plaindre du Créateur. Dieu ne lui devait, même dans l'hypothese de la création, que de le placer dans un état tel, qu'il fût plus avantageux pour lui d'être que de n'être pas, ou qui ne lui permit point de regretter le néant. Il ne lui devait, en un mot, que ce qui répond a l'exigence de notre nature. Tout ce que nous avons reçu de plus, soit pour le corps, soit pour l'âme, est un bienfait de la bonté divine; et si ce bienfait est d'un ordre auquel nous ne puissions nous élever naturellement, comme la grâce sanctifiante qui nous fait enfants de Dieu et héritiers du royaume des cieux, alors c'est un don surnaturel, une grâce proprement dite. Évidemment, ni la vision intuitive, ni ce qui se rapporte à une fin si sublime, n'est impérieusement réclamé par la nature de l'homme. Il en est de même de l'empire que nos premiers parents avaient sur leurs sens, et de la faculté de se prémunir contre la douleur et

(1) De la Cité de Dieu, liv. XIV, c. XXVI.

la mort. On ne peut regarder ces différents dons comme des dons naturels, ou dus à la nature de l'homme. Dieu aurait donc pu les lui refuser quand il l'a tiré du néant, ou, ce qui revient au même, le créer dans l'état de nature pure, sans lui donner d'autres secours que ceux qui lui eussent été nécessaires pour arriver à sa fin, c'est-à-dire, à un bonheur purement naturel.

116. Le sentiment que nous émettons n'est point une de ces opinions que l'Église abandonne aux discussions de l'école. On ne peut nier la possibilité de l'état de nature pure, sans s'écarter de l'esprit catholique. En effet, les papes saint Pie V, en 1567, Grégoire XIII, en 1579, et Urbain VIII, en 1641, ont condamné solennellement comme hérétiques, erronées, suspectes, téméraires, scandaleuses et offensives des oreilles pieuses, *respectivement*, plusieurs propositions de Baïus, parmi lesquelles se trouvent les propositions suivantes :

« Les mérites de l'homme, avant le péché, ne peuvent raisonna-« blement être appelés grâce.

« Les mérites du premier homme, avant le péché, ont été des « avantages de sa première création; mais, selon la manière de « parler de l'Écriture, on ne peut raisonnablement les appeler « grâce : ainsi on doit seulement les appeler mérites, et non pas « grâce.

117. « L'élévation de la nature humaine, son exaltation à la « participation (*consortium*) de la nature divine, était due à l'in-« tégrité de sa première condition; par conséquent, il faut l'appe-« ler naturelle, et non pas surnaturelle.

« Le sentiment de ceux qui disent que l'homme, dans le prin-« cipe, a été élevé, par un don surnaturel et gratuit, au-dessus de « la condition de sa nature, afin d'honorer Dieu surnaturellement « par la foi, l'espérance et la charité, est un sentiment absurde.

« L'intégrité du premier homme, au moment de sa créa-« tion, n'était point une élévation gratuite, mais sa condition na-« turelle.

« L'immortalité du premier homme n'était pas un bénéfice de « la grâce, mais sa condition naturelle (1). »

(1) Les propositions de Baïus condamnées par l'Église sont :

« Nec angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia : » *Prop.* I. « Primi hominis integri merita fuerunt primæ creationis munera; sed « juxta modum loquendi Scripturæ sacræ, non recte vocantur gratia; quo fit ut « tantum merita, non etiam gratia debeant nuncupari : » *Prop.* VII. « Humanæ « naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit inte-

118. D'après la condamnation de ces propositions, à laquelle l'Église entière a souscrit, il est manifeste que l'état dans lequel le premier homme avait été placé avant son péché n'était point dû à la nature humaine ; que c'était un état surnaturel et gratuit ; que Dieu aurait pu, par conséquent, le créer dans un état moins élevé, dans l'état de nature pure, où il eût été, du moins à peu de chose près, tel que sont ses descendants, sauf la tache et le *reatus* du péché qu'il leur a transmis ; ce qui s'accorde avec l'enseignement des Pères, notamment de saint Augustin, sur les écrits duquel Baius et Jansénius prétendaient pouvoir appuyer leurs erreurs. « C'était *une grande grâce de Dieu*, dit ce docteur, que le corps « d'Adam fût exempt de la concupiscence (1). Le premier homme « a été créé immortel ; ce qu'il devait à l'arbre de vie, et non à la « *constitution de sa nature*. Il était donc mortel par la condition « du corps animal, et immortel *par le bienfait du Créateur* (2), « par une grâce merveilleuse de Dieu (3). »

119. A la vérité, saint Augustin prouve, contre les pélagiens, l'existence du péché originel par les misères de cette vie, comme si elles n'avaient pu s'introduire dans le monde que par le péché, ou que personne ne pût y être sujet sans l'avoir mérité. Mais il ne procède ainsi contre ces hérétiques qu'en supposant l'état primitif et surnaturel, dans lequel notre premier père était exempt des infirmités du corps et de l'âme. Comme cet état ne devait cesser que par le péché, et qu'il est d'ailleurs constant qu'il a cessé, on peut dire, avec saint Augustin, que l'ignorance, la convoitise, la douleur et la mort viennent du péché ; qu'elles sont entrées dans le monde par le péché, et qu'elles ne peuvent être considérées que comme autant de suites du péché d'Adam, en tant qu'il est passé à tous ses descendants. On peut dire alors que, sous un Dieu bon

« gritati primæ conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernatu- « ralis : » *Prop.* XI. « Absurda est eorum sententia qui dicunt hominem ab ini- « tio, dono quodam supernaturali et gratuito, supra conditionem naturæ suæ fuisse « exaltatum, ut fide, et spe, et charitate Deum supernaturaliter coleret : » *Prop.* XXIII. « Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ « exaltatio, sed naturalis ejus conditio : » *Prop.* XXVI. « Immortalitas primi ho- « minis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio : » *Prop.* LXXVIII. — (1) Gratia Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. *Lib.* IV, *contra Julianum*, c. XVI. — (2) Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. *Lib.* IV, *de Genesi ad litteram*, c. XXVI. — (3) Qui status (*immortalitatis*) eis de ligno vitæ, quod in medio paradisi cum arbore vetita simul erat, mirabili Dei gratia præstabatur. *De Civitate Dei, lib.* XIII, c. XX.

et juste, dont les bienfaits sont sans repentance, personne ne peut être malheureux qu'il ne l'ait mérité : *Sub Deo justo nemo miser nisi mereatur.* Mais on ne lit nulle part, dans les ouvrages de ce grand docteur, qu'en tout état de choses la mort eût été la peine du péché; nulle part il ne dit ce que répètent, d'après Pascal, certains prédicateurs et quelques écrivains modernes d'ailleurs orthodoxes, qui ne se tiennent pas suffisamment en garde contre les opinions des jansénistes, que l'homme, tel qu'il est maintenant, à ne considérer que ce qui se passe en lui, *serait,* sans le *mystère* du péché originel, *plus inconcevable que ce mystère même n'est inconcevable à l'homme* (1). Cette proposition se trouve condamnée par saint Pie V, Grégoire XIII et Urbain VIII, qui ont censuré dans Baïus la proposition suivante : « Dieu n'aurait pu, dès « le principe, créer l'homme tel qu'il naît à présent : *Deus non* « *potuisset, ab initio, talem creare hominem, qualis nunc nasci-* « *tur* (2). »

CHAPITRE VI.

De la chute de l'homme.

120. Dieu ayant créé l'homme, le plaça dans le paradis, lieu de délices, et lui donna ce commandement : « Mange du fruit de « tous les arbres de ce jardin ; mais ne mange point du fruit de « l'arbre de la science du bien et du mal, car, le jour même que tu « en mangeras, tu mourras de mort (3). » Par ce précepte, qui paraît indifférent dans son objet, le Seigneur a voulu faire sentir à l'homme qu'il avait un maître, auquel il devait être soumis en tout. Cependant l'homme ne garde pas un commandement d'une si facile observance; il écoute l'esprit tentateur, qui était jaloux de son bonheur, mange du fruit défendu, et encourt la disgrâce de Dieu. Il perd, par sa désobéissance, tous les dons surnaturels dont il avait été comblé; le remede de l'immortalité lui est ôté, et une mort plus affreuse, qui est celle de l'âme, c'est-à-dire, la perte de la justice ou de la grâce sanctifiante, lui est figurée par la mort

(1) Pensées de Pascal. — (2) Proposition LV. — (3) Ex omni ligno paradisi comede : de ligno autem scientiæ boni et mali ne comedas ; in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris. *Genes.*, c. II, v. 16 *et* 17

corporelle à laquelle il est condamné. Mais Dieu, qui avait résolu de récompenser sa fidélité dans toute sa postérité, le frappe, à cause de sa désobéissance, non-seulement dans sa personne, mais encore dans tous ses enfants, comme dans la plus chère partie de lui-même. Sa race est maudite; notre naissance est infectée dans sa source. C'est une loi générale : un père ne peut encourir la disgrâce de son souverain sans que son malheur retombe, en partie, sur sa famille; il ne peut perdre un héritage sans le perdre en même temps pour ses enfants; il ne peut se déshonorer sans déshonorer en quelque sorte les siens. Ainsi la tache du péché de notre premier père s'est transmise à ses descendants : nous avons tous péché dans le premier homme, dit l'apôtre : *In quo omnes peccaverunt*. De là le péché *originel*, ainsi appelé parce que nous le contractons dans notre origine, qui nous fait descendre, par voie de génération, d'Adam, qui est le chef du genre humain.

Ici se présentent plusieurs questions. Doit-on admettre le péché originel? Comment peut-on le concilier avec la justice divine? Quelle en est la nature? Quels en sont les effets?

ARTICLE I.

De l'existence du péché originel.

121. Il est de foi que, si on excepte la sainte Vierge Marie, dont nous parlerons ailleurs, tous les hommes naissent avec le péché d'Adam. Le concile de Trente a décidé formellement, sous peine d'anathème, 1° qu'Adam, le premier homme, ayant transgressé le commandement de Dieu dans le paradis (terrestre), a perdu aussitôt la sainteté et la justice dans laquelle il avait été établi; qu'il a encouru, par l'offense de cette prévarication, la colère et l'indignation de Dieu, et, par suite, la mort dont il avait été menacé, et, avec la mort, la captivité sous la puissance du démon, qui, depuis, a eu l'empire de la mort; ajoutant qu'Adam tout entier, quant au corps et quant à l'âme, est déchu de l'état dans lequel il avait été créé; 2° que la prévarication d'Adam a été nuisible même à sa postérité; qu'il a perdu pour lui et pour nous la justice et la sainteté qu'il avait reçues de Dieu; qu'étant souillé par le péché de désobéissance, il a transmis à tout le genre humain non-seulement la mort et les peines du corps, mais encore le péché, qui est la mort de l'âme; l'apôtre ayant dit : *Le péché est entré*

dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché; ainsi la mort est passée dans tous les hommes, tous ayant péché dans un seul; 3° que le péché d'Adam, qui est un dans sa source, et qui, étant transmis à tous par la génération et non par imitation, devient propre à chacun, ne peut être effacé ni par les forces de la nature humaine, ni autrement que par les mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ; 4° que les enfants récemment sortis du sein de leur mère, fussent-ils nés de parents baptisés, ont besoin du sacrement de baptême; qu'ils ont contracté, comme enfants d'Adam, le péché originel, qui doit être expié par l'eau de la régénération, afin qu'ils puissent obtenir la vie éternelle ; que ce texte de l'apôtre, *Le péché est entré dans le monde par un seul homme,* ne doit point s'entendre autrement que ne l'a toujours entendu l'Église catholique répandue dans tout l'univers ; que, conformément à cette règle de foi, selon la tradition des apôtres, les enfants même, qui n'ont pas encore pu commettre personnellement aucun péché, sont cependant véritablement baptisés pour la rémission des péchés, afin que ce qu'ils ont contracte par la génération soit purifié en eux par le sacrement de la régénération, parce que *quiconque ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (1).

122. Cette décision n'est point nouvelle ; elle est fondée sur l'Écriture et la tradition, sur la croyance générale et constante de l'Église universelle.

Premièrement : le dogme du péché originel est fondé sur l'Écriture. Job, qui remonte au temps des patriarches, disait au Seigneur : « Qui peut rendre pur l'homme né d'un sang impur ? N'est-« ce pas vous seul ? » La version des Septante et l'ancienne Vulgate portent : « Personne n'est pur de toute souillure, pas même « l'enfant dont la vie n'aurait été que d'un seul jour sur la « terre (2). » Les Pères grecs et les latins ont souvent cité ce texte en parlant du péché originel. On lit aussi dans les psaumes de David : « J'ai été engendré dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu « dans le péché (3). » Les Pères ont encore reconnu, dans ce passage, le dogme du péché originel, comme on pourra le remarquer un peu plus bas.

123. L'apôtre saint Paul est encore plus exprès. Voici ce qu'il

(1) Concile de Trente, sess. v, can. i, ii, iii et iv. — (2) Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es? *Job*, c. xiv, v. 4. — (3) Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. *Psaume* l, v. 7.

écrivait aux premiers fidèles : « Comme le péché est entré dans le « monde par un seul homme, et la mort par le péché ; ainsi la mort « est passée dans tous les hommes, tous ayant péché en un seul (1). « Mais il n'en est pas de la grâce comme du péché ; car nous avons « été condamnés par le jugement de Dieu pour un seul péché, au « lieu que nous sommes justifiés par la grâce (de Jésus-Christ) « après plusieurs péchés (2). Comme donc c'est par le péché d'un « seul que tous les hommes sont tombés dans la condamnation de « la mort, ainsi c'est par la justice d'un seul que tous les hommes « reçoivent la justification de la vie. Car, comme plusieurs sont « devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul, ainsi plusieurs « seront rendus justes par l'obéissance d'un seul (3). » Ici le mot plusieurs, en latin *multi*, se prend pour l'*universalité*, comme on le voit tant par ce qui précède que par ces autres textes du même apôtre : « Comme *tous* meurent en Adam, *tous* revivront aussi « en Jésus-Christ (4). Si un seul est mort pour tous, donc tous « sont morts (5). » Suivant saint Paul, le péché est entré dans le monde par un seul homme, et par le même péché la mort est passée à tous les hommes; donc tous ont péché dans un seul, *in quo omnes peccaverunt;* non par imitation, comme le prétendaient les pélagiens, mais en participant au péché d'Adam par notre origine qui rend ce péché propre à chacun de nous, et nous *constitue pécheurs* aussi réellement que nous sommes *constitués justes* par l'application des mérites de Jésus-Christ. D'ailleurs, ce n'est que par le péché que *la mort est entrée dans le monde*, et qu'*elle est passée à tous les hommes*, sans distinction aucune ; *tous meurent en Adam*, les enfants comme les adultes ; donc les enfants même naissent avec le péché d'Adam : on ne pèche point par imitation lorsqu'on n'a point l'usage de la raison. Concluons donc que nous sommes tous, absolument tous, enfants de colère par la nature,

(1) Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. *Épître aux Romains*, c. v, *v*. 12. — (2) Et non sicut per unum peccatum, ita et donum. Nam judicium quidem ex uno in condemnationem ; gratia autem ex multis delictis in justificationem. *Ibidem*, v. 16. — (3) Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem ; sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ. Sicut enim per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi ; ita et per unius obeditionem, justi constituentur multi. *Ibid.*, v. 18 et 19. — (4) Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. *Ire épître aux Corinthiens*, c. xv, *v*. 22. — (5) Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. *IIe épître aux Corinthiens*, c. v, *v*. 14.

natura filii iræ (1); c'est-à-dire qu'à raison de l'origine qui nous fait enfants d'Adam, nous sommes tous disgraciés comme lui, dégradés comme lui, et condamnés à la mort du corps et de l'âme comme lui, parce que nous avons péché en lui, quoique nous n'ayons point péché d'une manière actuelle, ou par un acte personnel, comme il a péché lui-même. *La mort a régné même sur ceux qui n'ont pas prévariqué d'une manière semblable à celle d'Adam* (2).

124. Secondement : l'enseignement de l'Église est conforme à la tradition. On convient qu'à partir du cinquième siècle, les papes, les évêques et les docteurs s'accordent à professer le dogme du péché originel. Or, il n'est pas difficile de montrer que ce dogme était universellement reçu dans l'Église dès le commencement du même siècle, et qu'il remonte aux temps apostoliques. Pour se convaincre que saint Augustin, qu'on accuse d'avoir innové en défendant le dogme du péché originel, n'est point un novateur, il suffit de jeter un coup d'œil rapide sur ce qu'il dit contre Pélage, qui niait la chute de l'homme. On remarquera qu'il ne présente point la chose comme une opinion philosophique, mais bien comme un dogme fondamental du christianisme, comme une croyance qui a pour elle l'autorité de l'Écriture et de la tradition, et comme un point qui intéresse tous les fidèles.

125. Écoutez ce qu'il dit : « La foi catholique ne doute pas du « péché originel ; ce qu'enseigne cette foi, non-seulement les « gens du peuple, mais les personnes graves et instruites dans « l'Église, ainsi que les docteurs de cette même Église, l'ont dé« fendu toute leur vie (3). Quand David confesse qu'il a été *conçu « dans l'iniquité*, il parle au nom du genre humain ; il reconnaît « les liens qui retiennent tous les hommes captifs ; il considère « cette source de mort qui coule de père en fils dans chacun d'eux ; « et voyant cette iniquité originelle, il dit : *J'ai été conçu dans l'i« niquité*. Avait-il été conçu d'un adultère, lui qui était né de Jessé, « homme juste, et de sa femme légitime? Pourquoi donc dit-il qu'il « a été conçu dans l'iniquité, sinon parce que nous tirons tous l'i« niquité d'Adam? Cet assujettissement même qui nous tient liés à

(1) Épît. aux Éphésiens, c. II, v. 3. — (2) Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen, etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ, qui est forma futuri. *Épître aux Romains*, c. V, v. 14. — (3) Catholica potius fides peccatum esse originale non dubitat : quam fidem non pueruli, sed graves atque constantes viri, docti in Ecclesia, et docentes Ecclesiam, usque ad diem sui obitus defenderunt. *Opus imperfectum contra Julianum*. c cxx[illegible]

« la mort s'est formé avec l'iniquité. Personne ne naît, qu'il n'en« traîne avec lui sa peine et la cause de sa peine. Job dit aussi à « Dieu : *Il n'y a personne qui soit pur devant vos yeux, pas même « l'enfant qui n'a vécu qu'un jour sur la terre* (1). »

126. Le même docteur prouve le dogme catholique par ce passage de saint Paul : *Le péché est entré dans le monde par un seul homme, et la mort y est entrée par le péché; elle est passée à tous les hommes, tous ayant péché dans un seul;* il montre, contre les pélagiens, que ce péché n'est point un péché que nous ayons commis par imitation, mais le péché que nous tirons d'Adam par la voie de la génération, qui nous fait descendre de lui comme du chef du genre humain (2). Il le prouve aussi par le baptême des enfants, par les exorcismes en usage dans l'Église, et par les misères de cette vie communes à tous les hommes. Nous lisons dans son explication du psaume cinquantième : « Nous savons que le bap« tême a la vertu de remettre les péchés. Si donc les enfants sont « exempts de tout péché, pourquoi, lorsqu'ils sont malades, leurs « mères se hâtent-elles de les porter à l'église? Quel péché le bap« tême efface-t-il alors ? Quelle rémission ce sacrement opère-t-il? « Je vois cet innocent pleurer, mais je ne le vois point en colère. « Que lave donc l'eau surnaturelle? Quel péché délie la grâce? Elle « le délivre du péché originel ; car si cet enfant pouvait vous par« ler, s'il avait la même intelligence que David, il vous répondrait : « Pourquoi me considérez-vous, moi qui ne suis qu'un enfant? A « la vérité, vous ne voyez point de crime en moi; mais *j'ai été en« gendré dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu dans le péché* (3). « Les sacrements de la sainte Église, qu'on célèbre sous l'autorité « d'une tradition si ancienne que les ennemis de la foi n'osent les « rejeter ouvertement, quoique, à l'égard des enfants, ils pensent

(1) Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum.... Suscepit personam generis human. David, et attendit omnium vincula, propaginem mortis consideravit, originem iniquitatis advertit, et ait, *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum.* Numquid David de adulterio natus erat, de Jesse viro justo et conjuge ipsius? Quid est quod se dicit in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam? Etiam ipsum vinculum mortis cum ipsa iniquitate concretum est. Nemo nascitur nisi trahens pœnam, trahens meritum pœnæ. Dicit et in alio loco propheta, Nemo mundus in conspectu tuo, nec infans cujus est unius diei vita super terram. *In psalm.* L. — (2) Serm. CCXCV. — (3) Si loqui tibi posset ille infans, diceret, et si jam intellectum haberet quem habebat David, responderet tibi : Quid me attendis infantem? Non quidem vides facinora mea; sed *ego in iniquitate conceptus sum, et in peccatis mater mea me in utero aluit.* In psalm. L.

« que cette pratique ait lieu plutôt par feinte que selon la vérité; « ces sacrements, dis-je, montrent assez que ceux qui viennent de « naître sont délivrés de la servitude du démon par la grâce de Jé- « sus-Christ. Outre qu'ils sont baptisés pour la rémission des péchés « par un vrai mystère fondé sur la foi, la puissance ennemie y est « aussi d'abord exorcisée et mise en fuite par le ministère de l'Église. « Les enfants eux-mêmes répondent, par la bouche de ceux qui les « représentent, qu'ils renoncent à cette puissance. Tous ces signes « sacrés et sensibles, qui expriment des choses invisibles, font voir « que les enfants passent, de celui qui les tenait tyranniquement « captifs, au pouvoir de celui qui les a rachetés dans sa bonté (1). « Mais lors même, ajoute ce Père, qu'on ne pourrait expliquer « comment le péché remis au père et à la mère par le baptême « passe à leurs enfants, il faut néanmoins tenir pour certain ce que « toute l'Église croit et enseigne, suivant l'ancienne foi catholique « L'Église n'exorciserait pas les enfants des fideles, elle ne souffle- « rait point sur eux, si elle n'avait dessein de les arracher à la puis- « sance des ténèbres et au prince de la mort. C'est, dit-il à Julien, « ce que j'ai mis dans mon livre que tu prétends réfuter ; mais tu « n'as pas osé attaquer cet endroit, comme si tu avais craint d'être « sifflé dans tout l'univers en entreprenant de contredire l'Église, « qui ordonne qu'on souffle sur les enfants avant leur baptême, « pour en chasser le prince du monde (2). »

127. Enfin, saint Augustin, qui reconnaissait que notre premier père avait reçu de Dieu des dons surnaturels qui le rendaient et qui devaient le rendre pour toujours, lui et ses descendants, exempts de la concupiscence. de la douleur et de la mort. n'a pu regarder les infirmités du corps et de l'âme, les maux en tout genre auxquels sont sujets tous les hommes, sans distinction d'âge, que comme les suites du péché et de la dégradation du père du genre humain. « Sous un Dieu créateur très-bon et très-juste, celui « qu'il a fait à son image ne souffrirait pas en cette vie d'aussi

(1) Ipsa Ecclesiæ sacramenta quæ tam priscæ traditionis auctoritate concelebrat, ut ea isti, quamvis in parvulis existiment simulatorie potius quam veraciter fieri, non tamen audeant aperta improbatione respuere : ipsa, inquam, sanctæ Ecclesiæ sacramenta satis indicant parvulos a partu etiam recentissimos per gratiam Christi de diaboli servitio liberari. *De peccato originali, contra Pelagium*, n° XLV. — (2) Sed etsi nulla ratione indagetur, nullo sermone explicetur, verum tamen est quod antiquitus veraci fide catholica prædicatur et creditur per Ecclesiam totam, quæ filios fidelium nec exorcizaret, nec exsufflaret, si non eos de potestate tenebrarum et a principe mortis erueret. *Lib.* VI, *contra Julianum*, c V.

« grands maux, s'il n'y avait pas de péché originel (1). C'est donc « par un effet de la colère de Dieu que nous sommes sujets à la « mort; c'est par un effet de sa colère que nous mangeons notre « pain à la sueur de notre front dans cette terre maudite. C'est la « sentence qu'entendit prononcer Adam après son péché. Et nous « étions tous cet Adam, et nous mourons tous en Adam; nous « avons été enveloppés dans l'arrêt qui a été porté contre lui. Nous « n'existions pas encore, mais nous étions alors en Adam. C'est « pourquoi tout ce qui est arrivé à Adam nous est arrivé de même: « nous mourons tous, parce que nous étions tous en lui quand il a « péché (2). »

128. On voit que le docteur de la grâce ne se contente pas d'enseigner que nous sommes tous, sans distinction d'âge, entachés du péché d'Adam ; il le prouve par l'Écriture, et par la croyance et les pratiques de l'Église, qui sont aussi anciennes que le christianisme. Il présente cette vérité, non comme un système de son invention, mais comme un dogme fondé sur la foi catholique des premiers siècles : *Non ego finxi originale peccatum* (3). Une autre preuve que ce n'était point une doctrine nouvelle, c'est que Pélage et Célestius, ayant attaqué le péché originel au commencement du cinquième siècle, on vit aussitôt l'Orient et l'Occident se soulever contre eux, en criant à l'anathème. Dans l'espace de quelques années ils furent condamnés par plusieurs papes et vingt-quatre conciles, notamment par le concile général d'Éphèse, de l'an 431. Et il est remarquable qu'un de ces conciles, celui de Milève, de l'an 416, en invoquant le texte de saint Paul, *Le péché est entré dans le monde par un seul homme*, invoque en même temps l'interprétation qu'en a donnée constamment l'Église catholique répandue partout : *Non aliter intelligendum est*, dit-il, *nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit* (4).

129. Aussi saint Augustin lui-même confond les pélagiens par le témoignage des Pères antérieurs à Pélage : il cite entre autres

(1) Sub Deo creatore optimo atque justissimo, nullo modo imago ejus in illa ætate tanta mala pateretur, si non esset originale peccatum. *Lib.* v, *contra Julianum, c.* I. — (2) De ira enim Dei mortales sumus, et de ira Dei in ista terra in egestate et labore vultus nostri manducamus panem. Hoc enim audivit Adam, quando peccavit. Et Adam ille omnes nos eramus, quia in Adam omnes moriuntur, quod ille audivit secutum est et nos. Non enim eramus jam nos, sed eramus in Adam. Ideo quidquid evenit ipsi Adam secutum est et nos, ut moreremur : omnes quippe in illo fuimus. *In psalm.* LXXXIV. — (3) Lib. II, de nuptiis et concupiscentia, c. XII. — (4) Labbe, *Concil. tom.* II, *col.* 1538.

saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Hilaire de Poitiers, Olympius, Réticius d'Autun, saint Cyprien et saint Irénée (1). Il aurait pu ajouter saint Philastre de Brescia (2), saint Pacien (3), saint Optat (4), saint Athanase (5), Eusèbe de Césarée (6), Origène (7), Clément d'Alexandrie (8), Tertullien (9), Tatien (10), et saint Justin (11). Ainsi donc, encore une fois, le dogme du péché originel n'est point un dogme inventé par l'évêque d'Hippone; ce n'est point ainsi qu'on invente dans l'Église catholique, qui n'a pas plus varié sur ce point que sur les autres points de la doctrine chrétienne. « Non, dit Vin- « cent de Lérins, personne, avant Célestius, disciple de Pélage, n'a- « vait nié que le genre humain fût enveloppé dans la prévarication « d'Adam (12). » La croyance de l'Église, sur la dégradation de l'homme, vient donc des apôtres, de Jesus-Christ, des prophètes, des patriarches, de Dieu même. Elle est fondée tout ensemble sur la révélation évangélique, sur la révélation mosaïque et la révélation primitive; elle remonte à la chute d'Adam; et c'est ce qui nous explique comment les anciens peuples, quoique séparés du peuple juif, en ont conservé le souvenir même dans les superstitions du paganisme. « Ce dogme fondamental n'était point ignoré dans les « anciens temps, dit l'abbé Foucher. Les peuples plus voisins que « nous de l'origine du monde savaient, par une tradition uniforme « et constante, que le premier homme avait prévariqué, et que ce « crime avait attiré la malédiction de Dieu sur toute sa postérité « (13). Voltaire en a fait l'aveu : La chute de l'homme dégénéré, « dit-il, est le fondement de la théologie des anciennes nations (14). »

ARTICLE II.

Comment peut-on concilier le péché originel avec la justice divine?

130. Ce n'est point à nous à juger les jugements de Dieu; il ne convient point à l'homme d'entrer en contestation avec le souve-

(1) Voyez le liv. I de saint Augustin *contre Julien*, dans le tome X de ses œuvres, *édit. des Bénédictins*. — (2) Hérésie LXIX. — (3) Liv. du Baptême. — (4) Liv. IV, du schisme des donatistes. — (5) Sur le psaume L. — (6) Comment. sur les psaumes L et LVI. — (7) Liv. IV contre Celse; homél. VIII sur le Lévitique, etc. — (8) Liv. III des Stromates, et Exhortation aux gentils. — (9) Liv. du témoignage de l'âme, c. III. — (10) Discours contre les Grecs. — (11) Dialogue avec Tryphon. — (12) Commonit., c. XXXIV. — (13) Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, tom. LXXV. — (14) Voyez ce que nous avons dit sur cette question, au tom. I, n° 580, etc.

rain juge. Dieu est juste, et sa justice est infinie : nous ne devons point la mesurer d'après les règles de la justice humaine. Cependant nous trouvons dans celle-ci une image de la justice divine. « Un père dégradé perd sa noblesse et pour lui et pour ses enfants, « surtout pour ceux qui sont à naître ; ils perdent en lui tous leurs « biens, lorsqu'il mérite de les perdre. S'il est banni et exclu de la « société de ses concitoyens, et comme exclu du sein maternel de « sa terre natale, ils sont bannis avec lui à jamais. Pleurons, mal « heureux enfants proscrits d'un père justement proscrit, race dé- « gradée et déshéritée par la loi suprême de Dieu, et bannis éter- « nellement aussi bien que justement de la cité sainte qui nous était « destinée dans notre origine (1). » D'ailleurs, si la punition du premier homme dans ses descendants, dans tout le genre humain, est bien propre à nous inspirer la crainte des jugements de Dieu, nous ne devons pas perdre de vue sa miséricorde, qui est infinie comme sa justice ; car, ainsi que le dit l'Apôtre, « où le péché avait « abondé, la grâce a été surabondante : » *Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia* (2).

131. On dira peut-être qu'il est contraire à toutes les notions de la justice que les enfants soient punis pour les fautes de leurs parents ; que l'Écriture elle-même reconnaît que le fils ne doit point porter l'iniquité du père ; qu'on ne peut nous imputer le peché d'Adam, puisqu'il ne dépendait pas de nous de l'éviter ; que ce péché n'est pas plus libre par rapport à nous que l'acte qui nous a donné le jour. Mais ces difficultés ont beaucoup plus d'apparence que de réalité. Elles n'auraient de fondement qu'autant qu'il en serait du péché originel comme du péché actuel, avec lequel on affecte de le confondre. Le péché *actuel* est personnel à celui qui fait l'acte par lequel on le commet ; il ne peut, si on le considère comme tel, être puni que dans celui qui en est l'auteur. Ce serait certainement violer les règles de la justice, que de punir un enfant comme un meurtrier pour le meurtre commis par son père. C'est dans ce sens que l'on doit entendre le prophète Ézéchiel, lorsqu'il dit que le fils ne portera point l'iniquité du père : *Filius non portabit iniquitatem patris* (3). Aussi, comme le péché de nos premiers parents leur était aussi personnel que l'acte par lequel ils ont transgressé la loi de Dieu, ils ont été punis personnellement, et méritaient de l'être beaucoup plus sévèrement que leurs descen-

(1) Bossuet, *Élévations sur les saints mystères*, VIIe *semaine*. — (2) Épît. aux Romains, c. V, v. 20. — (3) Ézéchiel, c. XVIII, v. 20.

dants ; mais, de l'aveu de tous, Dieu se montre plus indulgent pour celui qui meurt n'ayant que le péché originel, que pour celui qui meurt avec un péché actuel, lorsque ce péché est mortel. Il n'en est donc pas du péché d'Adam, pour ce qui nous concerne, comme du péché actuel. En persévérant dans le bien, notre premier père nous eût transmis, avec les prérogatives qui s'y rattachaient, la justice qu'il avait reçue gratuitement de Dieu pour lui et pour nous. En la perdant, il nous a transmis sa disgrâce : Dieu ne pouvait le bannir du paradis terrestre, sans nous en bannir par le fait; en l'excluant du royaume des cieux, il nous en excluait par-là même. Or, qu'y a-t-il en cela de contraire à la justice? Dieu ne pouvait-il pas refuser à la postérité d'un père coupable des priviléges ou des dons purement gratuits, qui n'étaient dus primitivement ni au père ni aux enfants, et qui n'étaient assurés aux enfants comme aux pères que sous la condition que le père demeurerait fidèle à la défense qui lui avait été faite? Un sujet comblé des grâces et des faveurs de son prince se révolte contre lui; et le prince, en conséquence, lui retire, à lui et à sa postérité, des priviléges qui ne devaient être héréditaires que sous une condition juste qui n'a pas été remplie, et à laquelle même on a manqué formellement. Y a-t-il en cela la moindre injustice? Or, voilà précisément à quoi le dogme catholique réduit les suites du péché originel.

132. Non, le péché originel n'est point un péché comme les autres. Tous les hommes, il est vrai, ont péché dans Adam ; *in quo omnes peccaverunt;* mais ils n'ont point péché comme Adam ; ils n'ont point prévariqué par ce péché, de la même manière qu'Adam : *non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ* (1). Le péché d'Adam lui est commun avec tous ses descendants ; non que ses descendants l'aient commis *actuellement* ou *personnellement*, mais parce que, une fois commis actuellement, personnellement par Adam, il se transmet à tous de père en fils par la génération, de sorte qu'il devient propre à chacun de nous : *propagatione transfusum omnibus inest unicuique proprium* (2). Le péché originel, quoique unique dans sa source, ne consiste point, comme on le voit, dans l'*acte* de désobéissance, qui est personnel à nos premiers parents, mais bien dans la mort de l'âme, *peccatum quod est mors animæ* (3), c'est-à-dire dans la perte ou

(1) Épître aux Romains, c. v, v. 12. — (2) Concile de Trente, sess. v, can. III — (3) Ibidem, can. II.

la privation, par acte de la justice divine, de la grâce sanctifiante qui est la vie de notre âme; de la sainteté primitive, surnaturelle et gratuite, dont nous avons tous été déshérités dans un père rebelle : tels, dans un autre ordre de choses, les enfants qui sont déshérités par le crime qui enlève à leur père les biens qui leur étaient destinés. Ainsi tombent toutes les difficultés que les hérétiques font contre le dogme catholique, en affectant de confondre la notion du péché originel avec celle du péché actuel. Que l'on distingue dans le péché d'Adam ce qu'il y a d'actuel de ce qu'il y a d'originel; qu'on le considère tel qu'il est dans son auteur, et tel qu'il est dans ceux qui, sans l'avoir commis, l'ont contracté par voie de transmission; et on comprendra ou du moins on concevra que, quoiqu'il n'ait pas dépendu de nous d'éviter la tache du péché de notre premier père, quoique ce péché ne soit pas plus libre, par rapport à nous, que l'acte de notre conception, nous ne sommes point en droit d'accuser la justice divine. L'homme déchu n'aurait lieu de se plaindre de sa dégradation originelle qu'autant qu'il vaudrait mieux pour lui n'être pas né que d'être né tel qu'il est. Or, qui a jamais maudit le jour qui l'a vu naître, parce qu'il n'a pu entrer en ce monde sans être enveloppé dans la disgrâce d'Adam, surtout s'il s'est rappelé le mystère ineffable de notre rédemption ?

ARTICLE III.

De la nature du péché originel.

133. Ce n'est pas chose facile de déterminer en quoi précisément consiste la nature du péché originel. Saint Augustin disait que rien n'est plus certain que ce péché, mais que rien n'est plus mystérieux que sa nature : *Hoc peccato nihil est notius, nihil secretius* (1). En tombant, le premier homme a entraîné le genre humain dans sa chute; nous naissons tous entachés du péché dont il s'est rendu coupable en se révoltant contre Dieu; de sorte que ce péché est devenu propre à tous les hommes, *unicuique proprium* (2). Voilà ce que la foi nous apprend : après cela, que nous importe de connaître la nature du péché originel ? Que nous importe de savoir en quoi consiste formellement la tache qu'il imprime à notre âme, vu surtout que nous ignorons même en quoi consiste la tache du péché actuel ? Cependant on peut dire que la tache du péché

(1) De moribus Ecclesiæ, c. XXII. — (2) Concile de Trente, sess. V, can. III.

qui nous vient d'Adam consiste, non pas précisément dans le défaut ou l'absence de la justice originelle, car l'homme même innocent en eût été privé dans l'état de *nature pure;* mais bien dans la difformité que notre âme a contractée par la perte de cette même justice ou grâce sanctifiante qui en faisait l'ornement, et la rendait agréable à Dieu (1). En péchant, notre premier père a perdu, tant pour ses enfants que pour lui-même, la justice primitive qu'il avait reçue gratuitement du Créateur; et, en la perdant, il est tombé, avec sa postérité, dans une véritable dégradation, dans un état de nudité tout à la fois corporelle et spirituelle, qui ne lui permettait plus de se regarder lui-même sans rougir. Et parce que cette perte de la justice ou de la sainteté, cette dégradation ou cette nudité est la suite de sa désobéissance, elle est par là même, non-seulement pour lui, mais encore pour les siens, pour tous ceux qui descendent de lui, une tache qui les rend odieux au Seigneur, *enfants de colère.*

ARTICLE IV.

De la transmission du péché originel.

134. La manière dont s'opère la transmission du péché originel n'est pas moins mystérieuse que sa nature. Néanmoins on conçoit que la prévarication d'Adam devait nuire à toute sa postérité. Comme tous les hommes devaient descendre de lui, d'après l'ordre établi de Dieu, une fois déchu de son état primitif, il ne pouvait plus engendrer que d'autres lui-même, que des êtres semblables à lui, dégradés comme lui, dépouillés comme lui, quant au corps et quant à l'âme, des dons surnaturels dont il avait été gratifié dans son origine. L'enfant suit la condition du père : si le père est libre, l'enfant naît libre; s'il est esclave, l'enfant naît esclave. Si donc Adam fût demeuré libre, comme il l'était avant sa chute, nous serions tous nés libres dans le même sens. Pour la même raison, parce qu'il est devenu, par sa faute, esclave du péché, nous naissons tous également esclaves du péché ; en se livrant au pouvoir du démon, il nous a rendus captifs. Nous n'existions pas encore, cependant *nous étions déjà dans Adam*, dit saint Augustin;

(1) Voyez saint Anselme, *De conceptione Virginis et peccato originali*, c. XXIII *et* XXVII. Voyez aussi la Théologie du P. Perrone, *Tract. de Deo creatore, part.* III, *c.* V, *etc.*

nous étions, en quelque sorte, Adam lui-même ; *Adam ille omnes nos eramus* (1). On peut dire que, comme chef du genre humain, le premier homme renfermait dans sa personne le principe de la vie de notre corps et de notre âme ; principe qui devait se communiquer, par la voie de la génération, à tous ses descendants, tel qu'il était en lui ; intègre, s'il l'eût conservé dans son intégrité, en persévérant dans l'innocence ; ou altéré, corrompu, s'il venait à le corrompre en corrompant sa propre nature par le péché. « Dieu « pouvait, dit Bossuet, donner l'être à tous les hommes comme « à tous les anges, indépendamment les uns des autres ; surtout « l'âme raisonnable ne pouvant, comme incorporelle, dépendre « par elle-même d'aucune génération. Néanmoins il a plu à Dieu « que non-seulement le corps, mais encore l'âme, dépendît, selon « son être, de cette voie, et que les âmes se multipliassent autant « que les générations humaines ; et il a voulu encore que toutes les « races humaines se réduisissent à la seule race d'Adam, en sorte « que tous les hommes, et selon le corps et selon l'âme, dépen- « dissent de la volonté et de la liberté de ce seul homme (2). »

ARTICLE V.

Des suites du péché originel.

135. Par le péché originel, l'homme, quant au corps et quant à l'âme, est déchu de l'état d'intégrité, de justice et de sainteté dans lequel il avait été créé. Par suite de cette déchéance, il a perdu les différents dons qui éclairaient son intelligence de la lumière d'en haut, fortifiaient sa volonté contre le mal, lui assuraient l'empire sur ses sens, et le rendaient exempt des misères de cette vie. Ainsi, l'ignorance ou l'obscurcissement de notre entendement ; l'affaiblissement de notre volonté ou de notre libre arbitre, qui ne peut plus rien, dans l'ordre du salut, sans le secours de la grâce ; la convoitise ou la concupiscence qui se fait sentir par les révoltes de notre nature, les infirmités, la douleur et la mort du corps ; telles sont, pour la vie présente, les suites du péché originel, qui est lui-même la mort de l'âme, *mors animæ* (3).

136. Pour ce qui regarde la vie future, la peine de ce même péché consiste dans l'exclusion du royaume des cieux, dans la privation de la vie éternelle, de la vision intuitive : personne ne

(1) Sur le psaume LXXXIV. — (2) Élévations sur les mystères, VIIe semaine. — (3) Concile de Trente, sess. V, can. II.

peut entrer dans le royaume de Dieu, à moins qu'il n'ait été régénéré en Jésus-Christ par le baptême : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei* (1). Voilà ce que la foi nous apprend ; mais son enseignement ne s'étend pas plus loin. L'Église abandonne aux discussions de l'école les différentes opinions des théologiens, touchant le sort de ceux qui sont exclus du ciel par suite du péché originel ; des enfants, par exemple, qui sont morts sans avoir reçu le sacrement de baptême.

137. Il est vrai que le concile de Florence et le second concile général de Lyon enseignent que les âmes de ceux qui meurent avec quelque péché mortel, ou avec le seul péché originel, descendent aussitôt en enfer pour y être punies par des peines toutefois différentes, *pœnis tamen disparibus puniendos*. Mais par cela même que les peines du péché originel et celles du péché actuel sont des peines, non-seulement inégales, mais différentes, et que ces conciles nous laissent ignorer en quoi consiste cette différence, on peut très-bien concilier leur décret avec le sentiment qui ne reconnaît pas d'autre peine du péché originel, après la mort, que l'exclusion du royaume de Dieu, que la simple privation de la vie éternelle. Il y a plusieurs demeures dans les enfers; il y en avait une pour les réprouvés avant la venue du Messie ; il y en avait une pour les âmes des justes qui attendaient leur délivrance de Jésus-Christ : rien ne s'oppose à ce qu'on en admette une autre pour les âmes des enfants morts sans baptême. Nous le répétons, ni le concile de Florence, ni celui de Lyon, ne se sont prononcés sur la nature des peines réservées à ceux qui meurent avec le seul péché originel, si ce n'est pour nous faire connaître qu'ils sont exclus pour toujours du royaume des cieux. On peut donc, sans aller contre les décisions de l'Église, soutenir le sentiment qui exempte ces infortunés du supplice de l'enfer ; on le peut, avec d'autant plus de raison que l'opinion contraire est presque généralement abandonnée, et qu'en l'abandonnant on se trouve d'accord avec le pape Innocent III. Distinguant la peine du péché originel de celle du péché actuel, ce pape fait consister celle-ci dans le supplice du feu éternel, tandis qu'il fait consister la première dans la simple privation de la vision intuitive : *Pœna originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero pœna peccati est gehennæ perpetuæ cruciatus* (2).

(1) Saint Jean, c. III, v. 5 — (2) Caput *Majores* de Baptismo.

138. A la vérité, saint Augustin suppose en plusieurs endroits qu'il n'y a pas de milieu, pour les enfants morts sans baptême, entre le paradis et le supplice de l'enfer; il le dit même formellement dans un sermon où, parlant du jugement dernier, il place ces enfants, non à la droite du souverain juge, mais à sa gauche, parmi ceux qui doivent être condamnés au *feu éternel.* Mais ce qu'il avait dit dans la chaleur du discours, étant aux prises avec les pélagiens, qui prétendaient que ces mêmes enfants n'étaient point privés de la vie éternelle, quoique exclus du royaume des cieux, il l'a beaucoup adouci dans les livres contre Julien, où il est plus didactique. Voici ses expressions : « Je ne dis pas que les « enfants qui sont morts sans avoir été régénérés doivent subir « une si grande peine qu'il leur eût été plus avantageux de n'être « point nés, puisque le Seigneur n'a pas dit cela de tous les pé- « cheurs, quels qu'ils fussent, mais seulement des impies et de « ceux qui ont commis le crime. Car s'il n'a pas voulu restreindre « aux seuls habitants de Sodome ce qu'il dit, qu'au jour du juge- « ment l'un sera traité moins sévèrement que l'autre, qui peut « douter que les enfants non baptisés n'ayant pas d'autre péché « que le péché originel, la peine de leur damnation ne soit *la plus* « *légère de toutes ?* Quoique je ne puisse définir quelle est cette « peine, ni quel en est le degré, cependant je n'ose pas dire qu'il « serait mieux pour eux de n'être point du tout, que d'être où ils « sont (1). Elle sera certainement *la plus douce de toutes les* « *peines*, celle de ceux qui, outre le péché originel qu'ils ont con- « tracté, n'en ont commis aucun autre (2). » Aurait-il pu parler de la sorte, et d'une manière si absolue, s'il eût pensé que la peine d'un enfant mort sans baptême fût la peine du feu, ou une peine du même genre que celle du feu?

139. Nous irons plus loin, sans danger de nous écarter de l'esprit de l'Église ; et nous dirons, d'après saint Thomas, que, quoi-

(1) Ego autem non dico parvulos, sine Christi baptismate morientes, tanta pœna esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret; cum hoc Dominus non de quibuslibet peccatoribus, sed de scelestissimis et impiis dixerit. Si enim quod de Sodomis ait, et utique non de solis intelligi voluit, alius alio tolerabilius in die judicii puniretur, quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros? Quæ qualis et quanta erit quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere quod eis ut nulli essent, quam ut ibi essent, potius expediret. *Contra Julianum, lib.* v, c. XI. — (2) Mitissima sane omnium pœna erit eorum, qui, præter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt. *Enchyridion*, c. XCIII.

que privés pour toujours du bonheur des saints, les enfants morts sans baptême ne ressentent ni douleur ni tristesse par suite de cette privation. En effet, ou ils connaissent la félicité surnaturelle qu'ils ont perdue par le péché originel, ou ils ne la connaissent nullement. Dans la première hypothese, il n'y a pas de raison pour eux de s'affliger; soit parce qu'en connaissant cette félicité qui n'était pas due à l'homme, ils savent en même temps qu'ils en ont été privés justement; soit parce qu'ils ont le sentiment qu'il n'a pas dépendu d'eux d'acquérir ce qu'ils n'ont pas. Dans la seconde hypothèse, qui nous paraît plus vraisemblable que la première, vu qu'ils n'ont pu connaître la vision intuitive que par la foi, et qu'ils n'ont eu ni la foi actuelle, faute de l'usage de raison, ni la foi habituelle, faute du sacrement de baptême, ils ne peuvent évidemment s'affliger d'être privés du royaume céleste, puisqu'ils l'ignorent entièrement. Ils possèdent sans douleur ce qu'ils ont par nature, en dehors de l'ordre surnaturel, dont ils sont déchus. Non-seulement ils ne souffrent point du tout de la privation de la vision intuitive, mais ils se réjouissent même des biens naturels qu'ils tiennent de la bonté divine, tels que la connaissance et l'amour qu'ils ont naturellement de Dieu. Telle est la doctrine de saint Thomas (1). C'est aussi le sentiment de Pierre Lombard, évêque de Paris (2), de saint Bonaventure (3), de Jean Duns, plus connu sous le nom de *Scot* (4).

140. Longtemps avant le *maître des sentences*, saint Grégoire de Nazianze s'était exprimé dans le même sens : « Les enfants « décédés avant le baptême ne seront point condamnés aux sup- « plices par le juste juge; ils ne doivent pas être rangés parmi les

(1) Se privari tali bono (supernaturali) animæ puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent, sed hoc quod per naturam habent absque dolore possident.... Pueri in originali decedentes sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriæ quam ignorant, non tamen quantum ad participationem naturalem bonorum quæ cognoscunt. QUÆSTIONES, *quæst.* V, *de pœna peccati originalis*, *art.* III. Pueri nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam æternam haberent; quia nec eis debebatur ex principiis naturæ, cum omnem facultatem naturæ excedat, nec actus proprios habere potuerunt quibus tantum bonum consequerentur : et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinæ, immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum divina bonitate, et perfectionibus naturalibus.... sibi (Deo) conjunguntur per participationem naturalium bonorum : et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione. *In lib.* II, *Sent. dist.* XXXIII, *quæst.* II, *art.* II. — (2) Lib. II, Sent. dist. XXXIII. — (3) In lib. II, *Sent. dist.* XXXIII. — (4) Sur le même livre.

« méchants, pour n'avoir pas reçu le sceau du chrétien. Celui qui « est indigne d'une récompense ne mérite pas pour cela d'être « puni (1). » Suivant saint Grégoire de Nysse, « la mort prématurée « des enfants nous donne à entendre qu'ils ne sont, après cette « vie, ni dans la douleur ni dans la tristesse (2). »

141. On voit, par le peu que nous avons dit des effets du péché originel, que le sentiment qui exempte les enfants morts sans baptême, non-seulement de la peine des sens, mais encore de toute peine intérieure, en nous les représentant comme jouissant d'un certain bonheur naturel, n'est point un système forgé après coup, comme moyen de répondre aux attaques des hérétiques et des rationalistes contre le dogme catholique, et de justifier la providence ou la conduite de Dieu à l'égard du genre humain.

(1) Nec cœlesti gloria, nec suppliciis a justo judice afficientur; utpote qui, licet signati non fuerint, improbitate tamen careant.... Neque qui honore indignus est, statim etiam pœnam promeretur. *Orat.* XL. — (2) Immatura mors infantium, neque in doloribus ac mœstitia esse eum qui sic vivere desiit, intelligendum esse suggerit. *Orat. de infantibus*, etc.

TROISIÈME PARTIE.

DE LA DIVINE PROVIDENCE.

142. La providence n'est point proprement un attribut de Dieu; elle suppose la création ; c'est l'action ou la volonté constante du Créateur, gouvernant le monde par les lois qu'il a lui-même établies, et conduisant toutes choses en général, et chaque chose en particulier, à la fin qu'il s'est proposée dans sa sagesse. D'après l'idée que nous avons de la providence, Dieu dispose, arrange et règle tous les événements; il place chaque créature dans son rang, en donnant à chacune sa mesure, son degré, sa proportion; il les régit toutes par une opération aussi douce que puissante; il opère dans les hommes, et souvent par les hommes, tout ce qui lui plaît, quand il lui plaît, et de la manière qu'il lui plaît, sans être jamais arrêté dans l'exécution de ses desseins par l'opposition de la part des hommes : *Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (1).

Comme la divine providence s'étend à ce qui a rapport au monde physique et au monde moral, à l'ordre naturel et a l'ordre surnaturel; après avoir montre qu'on doit la reconnaître en tout, nous parlerons de la volonte de Dieu touchant le salut des hommes, de la prédestination et du bonheur des prédestinés, de la réprobation et du malheur des réprouvés, de la résurrection des corps, et du jugement dernier.

CHAPITRE PREMIER.

De l'existence de la Providence.

143. Ce que nous avons dit, dans le premier volume, de l'existence et de la nécessité de la religion, des miracles et des prophé-

(1) Sagesse, c. VIII, v. 1.

ties de l'Ancien et du Nouveau Testament, de la révélation primitive, mosaïque et chrétienne, comme ce qui a été dit, dans ce second volume, des attributs de Dieu, de la création du monde en général, de la creation des anges et de leur ministère, de celle de l'homme et de ses facultés, de l'immortalité de l'âme et de l'existence d'une autre vie où chacun reçoit selon ses œuvres ; tout, dans l'histoire de la religion, prouve le dogme de la divine providence. On ne peut, en effet, nier la Providence sans nier toute religion; comme on ne peut admettre une religion quelconque sans admettre en même temps la Providence. Aussi, parce que tous les peuples ont eu des croyances religieuses, ils ont tous reconnu que la Divinité gouverne le monde; partout, et dans tous les temps, les hommes se sont adressés à Dieu comme à leur souverain maître, comme au souverain modérateur de toutes choses (1). L'action de Dieu sur les créatures n'a jamais été méconnue que par ceux qui ont dit dans leur cœur, ou dans le délire de l'orgueil : *Il n'y a point de Dieu.*

ARTICLE I.

La divine providence s'étend à toutes les créatures.

144. Pour avoir une idée juste de la Providence, nous devons recourir aux enseignements que Dieu a bien voulu donner lui-même au genre humain. Ce n'est que par une révélation surnaturelle que nous pouvons connaître jusqu'où s'étend son intervention dans le gouvernement du monde et des choses humaines. C'est la foi qui nous apprend que le Tout-Puissant pourvoit à tout; que les destinées de l'homme, le sort des empires et des peuples, sont entre les mains de Dieu. Les livres saints contiennent l'histoire de nos premiers parents, des patriarches, des Hébreux sous la conduite de Moyse, du peuple juif sous les prophètes, de Jésus-Christ, des apôtres, et des premiers chrétiens; et cette histoire sainte n'est autre chose que l'histoire de la *providence*, de la puissance, de la sagesse, de la bonté et de la justice divine. Dieu s'y montre partout comme l'auteur et le conservateur de toutes choses, comme le roi des rois, le seigneur des seigneurs, le législateur suprême, vengeur du crime et rémunérateur de la vertu ; comme l'arbitre souverain du sort des nations, les abaissant ou les élevant à son gré; disposant comme il lui plaît, dans sa miséricorde ou sa colère, de la paix et de la guerre, de la vie et de la mort, sans que personne

(1) Voyez le tome I, n° 445, etc.

puisse jamais s'opposer à l'exécution de ses desseins. Le Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu, au ciel, sur la terre, et dans la profondeur des abîmes : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit in cœlo et in terra, in mari et in omnibus abyssis* (1).

145. Voyons d'ailleurs plus particulièrement ce que dit l'Écriture : « Seigneur, vous avez affermi la terre, et la terre demeure « ferme ; c'est d'après votre commandement que le jour subsiste, « car toutes les créatures sont à vos ordres (2). Dieu envoie la lu- « mière, et elle part; il l'appelle, et elle obéit avec tremblement. « Les étoiles ont répandu leur lumière chacune dans le poste qui « lui a été assigné, et elles ont été dans la joie ; il les a appelées, « et elles ont dit : Nous voici ; elles ont pris plaisir à luire pour ce- « lui qui les a faites (3). » Et pour ce qui nous regarde, « Dieu a « également soin de tous les hommes (4). Il donne à tous la vie, la « respiration, et toutes choses. C'est lui qui a fait naître d'un seul « homme le genre humain pour habiter toute la terre, ayant dé- « terminé les temps précis et les bornes de leur demeure dans le « monde.... Il n'est pas loin de chacun de nous ; car nous vivons, « nous agissons, et nous sommes en lui (5). Seigneur, les jours de « l'homme sont courts: le nombre de ses mois est entre vos mains; « vous en avez fixé le terme, et il ne peut être dépassé (6). Jus- « qu'aux cheveux de votre tête, disait Jésus-Christ à ses disciples, « ils sont tous comptés (7). Vous devez donc vous décharger de « toute votre sollicitude sur Dieu, parce qu'il a soin de vous (8). »

146. La Providence s'étend non-seulement à l'ordre matériel, mais encore à l'ordre moral ; nous dépendons de Dieu en tout. « Nous sommes dans sa main, nous et nos discours, avec toute la

(1) Psaume CXXXIV. — (2) In generationem et generationem veritas tua : fundasti terram, et permanet. Ordinatione tua perseverat dies : quoniam omnia serviunt tibi. *Ps.* CXVIII, v. 90 et 91. — (3) Qui emittit lumen, et vadit : et vocavit illud, et obedit illi in timore. Stellæ autem dederunt lumen in custodiis suis, et lætatæ sunt ; vocatæ sunt, et dixerunt, Adsumus : et luxerunt ei cum jucunditate, qui fecit illas. *Baruch*, c. III, v. 33. — (4) Æqualiter cura est illi de omnibus. *Sagesse*, *c*. VI, *v*. 8. — (5) Cum ipse det omnibus vitam, et inspirationem, et omnia. Fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terræ, definiens statuta tempora, et terminos habitationis eorum... Quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus. *Actes des apôtres*, c. XVII, v. 25, etc. — (6) Breves dies hominis sunt, numerus mensium ejus apud te est ; constituisti terminos ejus, qui præteriri non poterunt. *Job*, *c*. XIV, *v*. 5. — (7) Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt. *S. Matth.*, c. X, v. 30. — (8) Omnem sollicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis. *Ire épître de saint Pierre*, *c*. V, *v*. 7

« sagesse, la science d'agir et le règlement de la vie (1). L'homme « prépare son cœur, et Dieu gouverne sa langue (2); l'homme « dispose ses voies, mais le Seigneur dirige ses pas (3). Comme la « distribution des eaux (est entre les mains de celui qui les con- « duit), ainsi le cœur du roi est entre les mains de Dieu, et il l'in- « cline où il lui plaît (4). » Nous lisons aussi, dans le livre de la Sagesse : « Vous avez réglé toutes choses avec mesure, avec « nombre et avec poids; car la souveraine puissance est à vous « seul, et pour toujours. Qui pourra résister à la force de votre « bras? L'univers est devant vous comme ce petit grain qui peut « à peine faire pencher la balance, et comme une goutte de la rosée « du matin qui tombe sur la terre. Mais vous avez compassion de « tous les hommes, parce que vous pouvez tout; et vous dissimu- « lez leurs péchés, afin qu'ils fassent pénitence. Car vous aimez ce « qui est, et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait; puisque, « si vous l'aviez haï, vous ne l'auriez pas créé. Qu'y a-t-il, en ef- « fet, qui pût subsister, si vous ne le vouliez pas, ou qui pût se « conserver sans votre ordre? Mais vous êtes indulgent envers « tous, parce que tout est à vous, ô Seigneur, qui aimez les « âmes (5)! Qui est-ce qui vous dira, Pourquoi avez-vous fait cela? « ou qui s'élèvera contre votre jugement? Qui paraîtra devant « vous pour prendre la défense des hommes injustes? ou qui vous « accusera, quand vous aurez fait périr les nations que vous avez « formées? Car après vous, qui avez soin de tous les hommes, il « n'y a point d'autre Dieu devant lequel vous ayez à faire voir « qu'il n'y a rien d'injuste dans les jugements que vous prononcez. « Il n'y a ni roi ni prince qui puisse s'élever contre vous en faveur « de ceux que vous aurez fait périr (6). »

(1) In manu enim illius, et nos, et sermones nostri, et omnis sapientia, et operum scientia et disciplina. *Sagesse*, c. VII, v. 16. — (2) Hominis est animam præparare, et Domini gubernare linguam. *Proverb.*, c. XVI, v. 1. — (3) Cor hominis disponit viam suam : sed Domini est dirigere gressus ejus. *Ibidem*, v. 9. — (4) Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini : quocunque voluerit, inclinabit illud. *Ibidem*, c. XXI, v. 1. — (5) Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti. Multum enim valere tibi soli supererat semper : et virtuti brachii tui quis resistet? Quoniam tanquam momentum stateræ, sic est ante te orbis terrarum, et tanquam gutta roris antelucani quæ descendit in terram. Sed misereris omnium, quia omnia potes, et dissimulas peccata omnium propter pœnitentiam. Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti; nec enim odiens aliquid constituisti, aut fecisti. Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? Aut quod a te vocatum non esset, conservaretur? Parcis autem omnibus : quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas. *Sagesse*, c. XI, v. 21, *etc.* — (6) Quis enim dicet tibi : Quid fecisti? Aut

147. Tout, dans le monde moral comme dans le monde physique, dans l'ordre surnaturel comme pour les choses d'ici-bas, est soumis à l'action de la Providence; en vain les rois, les princes, les législateurs, voudraient s'y soustraire; quoi qu'ils fassent, ils seront toujours plus gouvernés qu'ils ne gouvernent : « Il n'y a « point de sagesse, il n'y a point de prudence, il n'y a point de « conseil contre le Seigneur (1). Il dissipe les conseils des nations, « il rend vaines les pensées des peuples et réprouve celles des « princes. Mais le conseil du Seigneur demeure ferme à jamais; « les pensées de son cœur s'exécutent de génération en génération. « Heureuse la nation qui a le Seigneur pour Dieu! heureux le « peuple qu'il a choisi pour son héritage! Le Seigneur regarde du « haut du ciel, il contemple tous les enfants des hommes. Du trône « où il est assis, il jette les yeux sur tous les habitants de la terre. « Il a formé le cœur de chacun d'eux; il connaît parfaitement toutes « leurs œuvres. Les rois ne se sauvent point par le grand nombre « de leurs troupes; les plus forts ne se retirent pas du péril par la « grandeur de leur force. En vain attend-on son salut de la bonté « d'un cheval; quelque vigoureux qu'il soit, il ne sauve point « celui qu'il porte. Mais les yeux du Seigneur sont sur ceux qui « le craignent et sur ceux qui espèrent en sa miséricorde, pour « sauver les âmes de la mort, et pour les nourrir durant la famine. « Notre âme attend le Seigneur; il est notre secours, il est notre « bouclier : car notre cœur se réjouira en lui, parce que nous avons « espéré en son saint nom. Seigneur, répandez sur nous les effets « de votre miséricorde, selon l'espérance que nous avons mise en « vous (2). »

quis stabit contra judicium tuum? Aut quis in conspectu tuo veniet vindex iniquorum hominum? Aut quis tibi imputabit, si perierint nationes quas tu fecisti? Non enim est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus, ut ostendas quoniam non injuste judicas judicium? Neque rex neque tyrannus in conspectu tuo inquirent de his quos perdidisti. *Ibidem*, c. XII, v. 12. — (1) Non est sapientia, non est prudentia, non est consilium contra Dominum. *Proverb.*, c. XXI, v. 30. — (2) Dominus dissipat consilia gentium : reprobat autem cogitationes populorum, et reprobat consilia principum. Consilium autem Domini in æternum manet : cogitationes cordis ejus in generatione et generationem. Beata gens cujus est Dominus Deus ejus; populus quem elegit in hæreditatem sibi. De cœlo respexit Dominus : vidit omnes filios hominum. De præparato habitaculo suo respexit super omnes qui habitant terram. Qui finxit sigillatim corda eorum : qui intelligit omnia opera eorum. Non salvatur rex per multam virtutem : et gigas non salvabitur in multitudine fortitudinis suæ. Fallax equus ad salutem : in abundantia autem virtutis suæ non salvabitur. Ecce oculi Domini super metuentes eum : et in eis qui sperant super misericordia ejus. Ut eruat a morte

148. Il serait trop long de rapporter tous les passages de l'Écriture, où sont exprimées les merveilles de la Providence. On y voit que Dieu, comme premier principe et fin dernière de toutes choses, a tout fait pour lui-même et par amour pour les hommes; qu'il ordonne ou permet tout pour l'accomplissement de ses desseins, toujours grands, toujours dignes de sa sagesse éternelle. L'adversité comme la prospérité, le mal comme le bien, tous les événements, de quelque genre qu'ils soient, servent à l'exécution de ses volontés. Il permet la chute de nos premiers parents, et, par suite de cette chute, il fait éclater tout à la fois sa justice et sa miséricorde, en leur annonçant, pour eux et pour leurs descendants, un Rédempteur qui doit faire abonder la grâce où abonde le péché. Il laisse les enfants d'Adam suivre leurs voies corrompues, et purifie la terre par un déluge universel, dont le souvenir, en se perpétuant de génération en génération, devait rappeler aux hommes que le Créateur est le maître des éléments, et qu'il s'en sert d'une manière plus ou moins terrible pour punir les peuples. Joseph, un des fils de Jacob, est vendu par ses frères; il devient, d'après l'ordre de Dieu, le salut de son père et de sa famille. Dieu envoie son Fils sur la terre pour racheter les hommes; les Juifs le mettent à mort, et le monde est sauvé. Ce n'est pas que Dieu soit ni qu'il puisse être l'auteur du mal moral, il le défend même expressément; mais, en le défendant, il laisse l'homme à son libre arbitre; il lui laisse faire, par conséquent, ce qu'il veut; parce que, quoi que l'homme veuille ou qu'il fasse, il ne peut arrêter la Providence dans sa marche, ni empêcher ce que Dieu veut lui-même, soit pour punir les méchants, soit pour éprouver ou récompenser les justes, soit pour l'accomplissement des desseins qu'il a sur les peuples et sur chacun de nous en particulier.

ARTICLE II.

Des objections contre la Providence.

149. On a fait des objections contre le dogme de la Providence. Comment, dit l'incrédule ou le fataliste, concilier l'inégalité des dons naturels parmi les hommes, les maux en tout genre qui nous

animas eorum : et alat eos in fame. Anima nostra sustinet Dominum : quoniam adjutor et protector noster est. Quia in eo lætabitur cor nostrum, et in nomine sancto ejus speravimus. Fiat misericordia tua, Domine, super nos; quemadmodum speravimus in te. *Ps.* XXXII, *v.* 10, etc.

rendent malheureux sur la terre, l'humiliation des justes et le triomphe des méchants, les crimes et les vices qui souillent la face des nations : comment concilier toutes ces choses avec le gouvernement d'un Dieu bon, juste et saint? Si le Créateur s'occupait de nous, ne nous rendrait-il pas tous également heureux ? N'empêcherait il pas au moins le mal moral, qu'on nous représente comme étant contraire a la sainteté ?

150. Pour répondre a ces objections, il suffit de faire quelques observations. Premièrement : quand même nous ne comprendrions pas comment tout ce qui se passe en ce monde se concilie avec la Providence, ce ne serait pas une raison de la révoquer en doute. Si, dans le spectacle de la nature, on rencontre des phénomènes qui deconcertent l'esprit humain, faudrait-il être étonné que, dans ce qui a rapport à l'homme, il se trouvât des choses qui fussent au-dessus de notre intelligence? Non ; il n'est point donné à l'homme de comprendre en tout l'œuvre de Dieu. Alors que doit-on faire? On doit admirer la Providence dans tous les traits de puissance et de sagesse par lesquels elle se montre aux moins clairvoyants, et la croire également admirable dans les choses où elle garde une obscurité mystérieuse. La révélation, la voix du genre humain tout entier, la raison, le ciel et la terre, tout nous dit qu'il y a une Providence qui s'étend a tout, qui pourvoit à tout, qui regle tout, le monde moral comme le monde physique ; donc nous devons la reconnaitre et l'adorer en tout, même en ce que nous ne comprenons point. « Si « l'homme, dit Job, veut disputer contre Dieu, de mille articles il « n'y en aura pas un seul sur lequel il puisse lui répondre (1). Qui « lui dira : Pourquoi faites-vous cela (2)? S'il s'agit de force, il est « tout-puissant; s'il s'agit de justice, qui osera me faire comparaître avec lui (3)? Car je n'aurai pas à répondre à un homme « semblable à moi, a qui je puisse opposer l'autorité d'un juge. Il « n'y a personne qui puisse être arbitre entre lui et moi, ou se faire « médiateur entre les parties (4). »

151. Secondement : on ne peut opposer au dogme de la Providence l'inégalité des dons naturels dans les hommes. Cette inéga-

(1) Si voluerit contendere cum eo, non poterit ei respondere unum pro mille. *Job*, c. IX, v. 3. — (2) Quis dicere potest : Cur ita facis? *Ibidem*, v. 12. — (3) Si fortitudo quæritur, robustissimus est; si æquitas judicii, nemo audet pro me testimonium dicere. *Ibidem*, v. 19. — (4) Neque enim viro qui similis mei est, respondebo : nec qui mecum in judicio ex æquo possit audiri. Non est qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus. *Ibidem*, v. 32 *et* 33

lité, comme la diversité des rangs et des conditions, n'est pas seulement utile, elle est nécessaire à la société. Il n'y a pas de société possible parmi nous sans subordination, sans une hiérarchie qui établisse, dans les uns, le pouvoir de commander, et, dans les autres, l'obligation d'obéir : et cette hiérarchie ne peut être fondée qu'en raison de l'inégalité des dons naturels ou des qualités du corps et de l'esprit, comme elle ne peut être constituée sans qu'il en résulte diversité de rangs et de conditions parmi les hommes. Or, est-il vrai que l'homme soit né pour la société? Il est constaté, par l'histoire de tous les peuples et de tous les temps, que les hommes ont toujours vécu en société : l'état social est la condition native de l'homme. Ses besoins, ses facultés, ses penchants, ses inclinations, tout, dans l'homme, justifie ce mot du Créateur : Il n'est pas bon que l'homme soit seul : *Non est bonum esse hominem solum* (1). De là l'institution du mariage, d'où est née la famille ou la société domestique, dont le père est le chef; de là la société civile, qui n'est que le développement de la famille, et dont la direction est confiée à un ou à plusieurs chefs. Ainsi donc, loin d'être scandalisés de l'inégalité des dons et de la diversité des rangs parmi les hommes, nous y trouvons une preuve frappante de la sagesse et de la bonté de Dieu envers le genre humain, une preuve sensible de sa providence. Voudriez-vous que l'enfant, à peine sorti du sein maternel, pût se suffire à lui-même? ou qu'il fût, après quelques jours, égal à son pere en tout, quant au corps et quant à l'âme; qu'il eut la même force, la même intelligence, la meme experience? Mais alors que deviendrait la famille? que deviendraient les jouissances et du père, et de la mère, et des enfants? Voudriez-vous que tous les hommes fussent absolument égaux en tout, et par là meme absolument independants les uns des autres? Mais alors c'en serait fait de la société, hors de laquelle il ne saurait y avoir de vrai bonheur pour une créature intelligente et capable d'aimer. Qu'on ne dise point que l'inegalité des biens est contraire à la justice divine : Dieu est le maitre de ses dons; il les répartit à chacun comme il lui plait, sans que personne ait le droit de se plaindre. En créant l'homme, il ne lui devait qu'une chose, ou plutôt il ne se devait à lui-meme qu'une chose : c'etait de lui donner le moyen d'etre heureux, non d'un bonheur absolu, qui ne convient qu'à Dieu seul, mais d'un bonheur nécessairement relatif à notre nature; il ne lui devait que de le créer dans un etat tel, qu'il fût

(1) Genèse, c. II, v. 18.

plus avantageux pour lui d'être que de n'être pas. Or, à tout prendre, le bien avec le mal, sans oublier l'ordre de Dieu, qui a son temps pour la récompense comme pour l'épreuve, qui n'accorde le salaire à ses serviteurs qu'après qu'ils ont porté le poids du jour et de la chaleur, qui oserait soutenir que notre existence, dans ce monde, n'est pas un bienfait? Quel est l'homme sensé et réfléchi qui regrette d'avoir été tiré du néant?

152. Troisièmement : pour ce qui regarde les biens et les maux temporels, quoique la distribution qui s'en fait ne soit point en raison de la vertu et du vice, on n'en peut rien conclure contre la Providence. Dieu (qu'il nous pardonne cette supposition), Dieu serait compromis s'il affligeait le juste précisément parce qu'il est juste, ou s'il faisait prospérer l'impie précisément parce qu'il est impie; mais il n'en est point ainsi : car, encore que la vertu ou la piété soit utile à toutes choses même ici-bas (1), les biens et les maux de ce monde sont, généralement, communs à tous, sans distinction de mérite. « Le Père céleste fait lever son soleil sur les bons « et sur les méchants, et fait pleuvoir sur les justes et sur les in- « justes (2). » C'est que l'ordre de la divine providence comprend tout à la fois la vie présente et la vie future : la vie présente, qui est un temps de milice et de peine pour l'homme; la vie future, où il doit être rendu à chacun selon ses œuvres. Le serviteur n'est récompensé qu'à la fin du jour; celui qui a légitimement combattu n'est couronné qu'à la fin du combat. Ecoutez saint Augustin : « Il « a plu à la divine providence de préparer aux bons, pour le siècle « à venir, des biens dont les méchants ne jouiront point; et aux « méchants, des maux dont les bons ne seront point tourmentés. « Mais, pour les biens et les maux de cette vie, elle a voulu qu'ils « fussent communs aux uns et aux autres, afin qu'on ne désire « point avec ardeur des biens que les méchants possèdent comme « les autres, et qu'on ne regarde point comme honteux des maux « dont les bons sont rarement à couvert.

153. « Il y a pourtant, ajoute le même docteur, une très-grande « différence dans l'usage que les uns et les autres font de ces biens « et de ces maux; car les bons ne s'élèvent point dans la bonne « fortune, et ne s'abattent point dans la mauvaise; au lieu que les « méchants considèrent l'adversité comme une grande peine, et

(1) Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, et futuræ. *Ire épître à Timothée*, c. IV, v. 8. — (2) Qui solem suum oriri facit super bonos et malos; et pluit super justos et injustos. *S. Matth.*, c. V, v. 45.

« sont ainsi punis de s'être laissé corrompre par la prospérité. Souvent, néanmoins, Dieu fait paraître qu'il agit lui-même dans la dispensation des biens et des maux ; et véritablement, si tout péché était puni dès cette vie d'une punition manifeste, l'on croirait qu'il ne resterait plus rien pour le dernier jugement ; de même que si Dieu ne punissait maintenant aucun péché de peines sensibles, on croirait qu'il n'y a point de providence. Il en est de même des biens temporels. Si Dieu, par une libéralité toute visible, ne les accordait à quelques-uns de ceux qui les lui demandent, nous dirions que ces choses-là ne sont point en sa disposition ; et s'il les donnait à tous ceux qui les lui demandent, nous croirions qu'il ne le faudrait servir que pour ces récompenses, et le service que nous lui rendrions n'entretiendrait pas en nous la piété, mais l'avarice et l'intérêt. Cela étant ainsi, lorsque les bons et les méchants sont également affligés, il ne se faut pas imaginer qu'il n'y ait point de différence entre eux, parce qu'il n'y a point de différence entre les peines qu'ils souffrent. La différence de ceux qui sont châtiés demeure dans la ressemblance du châtiment ; et la vertu et le vice ne sont pas une même chose, pour être exposés aux mêmes souffrances. Car, comme un même feu fait briller l'or et noircir la paille ; comme un fléau écrase le chaume et purge le froment, et de même encore que le marc ne se mêle pas avec l'huile, quoiqu'il soit tiré de l'olive par le même pressoir ; ainsi un même malheur, venant à fondre sur les bons et sur les méchants, éprouve, purifie et fait éclater la vertu des uns, et, au contraire, perd, détruit et damne les autres. C'est pour cela qu'en une même affliction les méchants blasphèment contre Dieu, tandis que les bons le prient et le bénissent ; tant il est important de considérer, non ce que l'on souffre, mais celui qui souffre ! Car le même mouvement qui tire de la boue une odeur fétide, étant imprimé à un vase de parfums, en fait sortir les exhalaisons les plus suaves (1). »

154. Quatrièmement : le péché n'est point l'ouvrage de Dieu ; il n'est donc point contraire à sa sainteté. Loin d'en être l'auteur, Dieu le défend de la manière la plus expresse, et il veut qu'une fois commis, il soit expié dans ce monde ou puni dans l'autre ; et c'est en cela même que se manifeste la Providence. Mais n'est-il pas tenu d'empêcher ce qu'il condamne, ce qui peut faire notre malheur éternel ? Non, il n'y est point tenu ; et une preuve qu'il

(1) Liv. I, de la Cité de Dieu, c. VIII.

n'y est point tenu, c'est qu'il ne l'empêche pas. A quel titre, d'ailleurs, y serait-il tenu? Serait-ce parce qu'il est infiniment bon? Alors vous l'obligerez donc à faire pour les créatures tout ce qu'elles désireront; vous l'obligerez donc à l'infini. Mais comment prouverait-on qu'il est obligé de nous rendre nécessairement et infiniment heureux, parce qu'il est infiniment bon; ou que sa bonté cesserait d'être infinie par cela même qu'elle ne se manifesterait point d'une manière infinie? Le Créateur n'est-il pas, de sa nature, indépendant de la créature? n'est-il pas maître de ses dons? Nous le répétons, en créant l'homme, il ne lui devait que les moyens de le rendre heureux. Or, qui pourrait l'accuser de nous avoir refusé ces moyens, lui qui, avec la faculté de le connaître, de l'aimer et de le servir librement, nous a donné surabondamment les secours par lesquels nous pouvons mériter, non un bonheur quelconque, mais un bonheur surnaturel qu'il ne nous devait point, même dans l'hypothèse de la création? Dans l'ordre établi de Dieu, personne ne peut être malheureux que par sa faute. De quoi donc nous plaindrions-nous? Notre sort n'est-il pas entre nos mains? Ne dépend-il pas de nous d'être heureux, et de l'être éternellement? Qu'on ne dise pas que Dieu, prévoyant que l'homme abuserait de la liberté, n'a pu la lui donner comme un bienfait; car l'abus d'une chose, quoique prévu de Dieu, ne peut en changer ni en corrompre la nature. D'ailleurs, serait-il plus digne de Dieu qu'au lieu d'être fait à l'image et ressemblance du Créateur, l'homme ne fût qu'une machine ou qu'une brute? Considérez la liberté de l'homme, soit dans son principe, soit en elle-même, soit dans ses effets, et vous serez forcé de reconnaître qu'elle est un bien. Considérée dans son principe, elle nous vient de Dieu, et Dieu ne nous l'a donnée que pour faire le bien. Si vous la considérez en elle-même, elle est encore un bien, puisque, avec la liberté, nous pouvons faire le bien, et qu'à proprement parler, elle n'est elle-même que la faculté de faire le bien. Si vous l'envisagez dans ses effets, elle est également un bien, puisqu'avec elle nous pouvons mériter le souverain bien, une félicité éternelle. Il est vrai qu'avec le pouvoir de faire le bien nous conservons la faculté de ne pas le faire, ou de faire le mal; mais cette dernière faculté ne vient point de Dieu; elle n'est qu'un appendice de notre nature, qui est nécessairement imparfaite comparativement à la nature divine; ce n'est qu'une imperfection, ou plutôt la négation d'un degré de perfection qui ne nous était point dû, du don d'impeccabilité que Dieu n'accorde à l'homme qu'à titre

de récompense. Si donc, ayant reçu de Dieu la faculté de faire le bien, nous ne le faisons pas ; si pouvant, avec le secours d'en haut, mériter le bonheur auquel nous sommes destinés, nous ne le méritons pas ; si nous nous rendons malheureux par notre infidélité, nous ne pourrons nous en prendre qu'à nous-mêmes. Si, après avoir abusé de la miséricorde et de la patience de Dieu en cette vie, nous éprouvons en l'autre la rigueur de ses jugements, que pourrons-nous dire alors, sinon que le Seigneur est juste, et que nous souffrons parce que nous l'avons mérité : *merito hæc patimur?*

CHAPITRE II.

De la volonté de Dieu de sauver tous les hommes.

155. Quoique Dieu soit infiniment simple et souverainement indivisible ; quoique sa volonté et ses actes ne soient pas autre chose que lui-même voulant et agissant ; néanmoins, parce que nous ne concevons guère ses opérations que par l'analogie qu'elles ont avec celles de l'homme, nous distinguons en lui plusieurs espèces de volontés, suivant la diversité des choses qu'il veut, et la manière dont il les veut. Ces distinctions, que nous devons a la scolastique, se trouvent conformes et a l'esprit des saints Pères et à l'esprit de l'Écriture sainte.

156. Premièrement : les théologiens distinguent en Dieu la volonté de *signe* et la volonté de *bon plaisir*. On entend par la première tout signe extérieur qui semble annoncer que Dieu veut une chose, quoiqu'il ne la veuille pas réellement. Dieu commande a Abraham d'immoler son fils Isaac ; ce n'était qu'une volonté de *signe :* Dieu ne voulait pas qu'Isaac fût immolé, puisqu'il empêcha son père de consommer ce sacrifice (1). Ce qu'il voulait, c'est que le père des croyants donnât cette preuve d'obéissance et de confiance aux promesses qui lui avaient été faites. On lit dans l'histoire sacrée que l'esprit de mensonge ayant proposé au Seigneur d'aller tromper le roi par la bouche des faux prophètes, le Seigneur lui répondit : *Va, et fais comme tu dis* (2). Cela n'exprime point un commandement, une volonté proprement dite, mais une simple

(1) Genèse, c. XXII. — (2) IIIe liv. des Rois, c. XXII, v. 22.

permission, une volonté de *signe*. Il en est de même lorsque Jésus-Christ dit à Judas : *Ce que tu veux faire, fais-le au plus tôt* (1). Le Sauveur n'avait certainement pas la volonté de confirmer ce traître dans son crime. La volonté de *bon plaisir*, au contraire, est une vraie volonté, une volonté par laquelle Dieu veut réellement ce qu'il paraît vouloir, une volonté en vertu de laquelle il agit : telle est, par exemple, la volonté par laquelle il veut que nous fassions le bien, puisqu'il nous le commande, et qu'il nous récompense quand nous le faisons, et qu'il nous punit quand nous ne le faisons pas.

157. Secondement : la volonté de *bon plaisir* se divise en volonté *antécédente* et en volonté *conséquente*. La volonté *antécédente* est ainsi appelée parce qu'elle considère un objet en lui-même, abstraction faite des circonstances particulières et personnelles : telle est la volonté de Dieu de sauver tous les hommes. Il veut le salut de tous, puisqu'il donne à tous les moyens nécessaires et vraiment suffisants d'observer ses commandements; mais il le veut, abstraction faite du bon et du mauvais usage que chacun fera de ces moyens. La volonté *conséquente* est celle par laquelle Dieu veut une chose, eu égard à certaines circonstances qui dépendent de la volonté de l'homme. Ainsi, quoique Dieu veuille que tous les hommes soient sauvés, cependant, lorsqu'il voit que tels et tels ne répondront pas à sa grâce, il veut, d'une volonté *conséquente*, les condamner et les punir éternellement.

158. Troisièmement : la volonté de Dieu est *absolue* ou *conditionnelle*. Elle est absolue quand elle ne dépend d'aucune condition ; ce qui a lieu par rapport à nous, pour toutes les choses que Dieu fait seul, sans le concours de la volonté de l'homme : telle a été la volonté de créer le monde, de faire l'homme à son image, en lui donnant la faculté de connaître, d'aimer et d'agir librement. La volonté de Dieu est *conditionnelle* lorsqu'elle dépend, quant à la fin qu'il se propose, de la libre coopération de l'homme. Ainsi, Dieu veut le salut de tous les hommes ; il le veut d'une volonté *conditionnelle*, c'est-à-dire, sous la condition que les hommes le voudront eux-mêmes, en coopérant librement à la grâce qui leur sera donnée, et qu'ils observeront ses commandements.

159. Quatrièmement : enfin, on distingue en Dieu une volonté *efficace*, qui a toujours son effet, et la volonté *inefficace*, qui est privée de son effet par la résistance de l'homme. On appelle inef-

(1) Saint Jean, c. XIII, v. 27.

ficace la volonté de Dieu relativement au salut de ceux qui se perdent; non que cette volonté soit stérile à leur égard, car Dieu leur accorde les grâces nécessaires au salut; mais parce qu'ils résistent à cette volonté, qui n'est que conditionnelle.

160. Or Dieu veut, non d'une volonté de *signe,* mais d'une volonté de *bon plaisir,* d'une volonté réelle et sincère, le salut de tous les hommes. Quoiqu'il ne donne pas à tous les mêmes moyens, il leur donne à tous, même à ceux qui reçoivent le moins, des grâces vraiment suffisantes pour accomplir sa loi et mériter le salut éternel. Soutenir que le Sauveur du monde n'est pas mort pour tous les hommes, c'est une erreur; soutenir qu'il n'est mort que pour les prédestinés, c'est une hérésie. Jansénius, évêque d'Ypres, renouvelant les erreurs de Calvin et de quelques anciens hérétiques touchant la prédestination, avait avancé que *c'est être semi-pélagien de dire que Jésus-Christ est mort ou qu'il a versé son sang pour tous les hommes.* Mais le pape Innocent X, par une constitution dogmatique de l'an 1653, qui a été reçue dans toute l'Église, a condamné solennellement cette proposition comme *fausse, téméraire* et *scandaleuse;* et, entendue dans le sens que Notre-Seigneur *soit mort pour le salut seulement des prédestinés,* il l'a condamnée comme *impie, blasphématoire, injurieuse, contraire à la bonté de Dieu,* et *hérétique* (1). Ce décret est fondé sur l'Ecriture et la tradition, sur l'enseignement des Pères et des conciles, sur la croyance générale et constante de l'Église universelle, comme on le verra dans les deux articles suivants.

ARTICLE I.

Il est de foi que Dieu veut le salut d'autres que des prédestinés, et que Jésus-Christ n'est pas mort seulement pour les élus.

161. Dieu veut le salut d'autres que des prédestinés, même à partir du péché originel : tous les textes de l'Écriture touchant la volonté de Dieu pour le salut des hommes se rapportent à l'état de nature tombée. Et ce que Dieu veut relativement à notre salut, il le veut réellement; de sorte que quiconque ne fait pas son salut

(1) Quintam (Jansenii propositionem) : semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse; falsam, temerariam, scandalosam : et intellectam eo sensu, ut Christus pro salute duntaxat prædestinatorum mortuus sit, impiam, blasphemam, contumeliosam, divinæ pietati derogantem, et hæreticam declaramus, et uti talem damnamus.

résiste à la grâce et à la volonté de Dieu. On lit, dans l'évangile selon saint Jean : « Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné « son Fils unique, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse « point, mais qu'il ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé « son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais afin que « le monde soit sauvé par lui (1). » On voit ici que Dieu a aimé le monde, et qu'il l'a tellement aimé qu'il lui a envoyé son Fils, non pour condamner le monde, mais afin que le monde soit sauvé, ou que tous ceux qui croiront en lui aient la vie éternelle. Or dira-t-on que le monde ne comprend que les prédestinés? que tous ceux qui croient en Jésus-Christ sont prédestinés? Non, évidemment : donc il est vrai que Dieu ne veut pas le salut seulement des prédestinés.

162. Notre-Seigneur dit aux Juifs : « Je suis descendu du ciel, « non pour faire ma volonté, mais pour faire la volonté de celui « qui m'a envoyé. Or, la volonté du Père qui m'a envoyé est que « je ne perde aucun de tous ceux qu'il m'a donnés, mais que je « les ressuscite au dernier jour. La volonté de mon Père, qui m'a « envoyé, est que tout homme qui voit le Fils et croit en lui ait la « vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour (2). » La volonté du Père céleste est donc de sauver tous ceux qu'il a confiés à son Fils. Or, tous ceux que le Père a confiés à Jésus-Christ, tous ceux qui ont cru en Jésus-Christ n'ont point été sauvés. Jésus dit lui-même à son Père, en parlant de ses disciples : « Ceux que vous « m'avez donnés, je les ai gardés; et aucun d'entre eux ne s'est « perdu, si ce n'est le fils de perdition (3). » Ce fils de perdition, Judas, s'est perdu; il n'était donc point prédestiné. Cependant il était un des douze, un de ceux que Dieu avait donnés à Jésus-Christ, et qui ont été gardés par Jésus-Christ : *quos dedisti mihi, custodivi : et nemo ex eis periit, nisi filius perditionis*. Ce qui a fait dire à saint Augustin : « Le traître Judas a renoncé au prix « d'argent dont il avait vendu son maître, et il n'a pas reconnu

(1) Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret: ut omnis qui credit in eum, *non pereat*, sed habeat vitam æternam. Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. *Saint Jean*, c. III v. 16 et 17.— (2) Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me. Hæc est autem voluntas ejus qui misit me Patris: ut omne quod dedit mihi, non perdam ex eo, sed ressuscitem illud in novissimo die. Hæc est autem voluntas Patris mei, qui misit me, ut omnis qui videt Filium et credit in eum, habeat vitam æternam, et ego ressuscitabo eum in novissimo die. *Saint Jean*, c. VI, v. 38, 39 et 40.— (3) Ibidem, c. XVII, v. 12.

« le prix dont il avait été lui-même racheté par son maître (1). » Les partisans de Jansénius l'ont compris : aussi, voulant donner le change aux fidèles, ils ont altéré le texte sacré dans les traductions françaises qu'ils en ont données, en substituant la particule *sed* à la particule *nisi*, pour faire entendre que le fils de perdition n'était point du nombre de ceux que Dieu avait confiés à son Fils pour être sauvés. Au lieu de traduire, « J'ai conservé ceux que « vous m'avez donnés ; et nul d'entre eux ne s'est perdu, *si ce* « *n'est* le fils de perdition ; » ils traduisent, avec la plus insigne mauvaise foi : « J'ai conservé ceux que vous m'avez donnés, et nul « d'entre eux ne s'est perdu ; *mais* celui-là seulement qui était « enfant de perdition (2). »

163. Ailleurs : « Je ne prie pas seulement pour eux, dit Jésus-« Christ, mais encore pour ceux qui croiront en moi par leur pa-« role (3). » La prière du Fils de Dieu n'a point été vaine : pendant le temps qu'il a été sur la terre, il a été exaucé, dit saint Paul, à cause de son respect pour son Père ; *exauditus est pro sua reverentia* (4). Il a donc obtenu les grâces du salut pour tous ceux qui croient en lui : cependant tous ceux qui croient ne sont pas sauvés, de l'aveu des jansénistes, qui restreignent tant qu'ils peuvent le nombre des élus, même parmi les chrétiens. On peut citer encore, entre mille, ce passage de l'apôtre : « Nous mettons « notre espérance dans le Dieu vivant, qui est le sauveur de tous « les hommes, principalement des fidèles (5). » Dieu ne peut être le sauveur de tous les hommes qu'autant qu'il leur accorde les moyens nécessaires au salut ; moyens suffisants pour tous, et pour toutes les circonstances où ils sont obligés de faire le bien et d'éviter le mal, ou d'accomplir quelque commandement. Or, il en est plusieurs, même parmi les fidèles, qui ne font point leur salut ; il en est plus ou moins qui se perdent pour l'éternité : donc, encore une fois, Dieu ne veut pas seulement le salut des prédestinés.

164. C'est ainsi que l'ont compris les Pères et les conciles.

(1) Projecit pretium argenti quo ab illo Dominus venditus erat ; nec agnovit retium quo ipse a Domino redemptus erat. *In psalm.* LXVIII. — (2) Cette traduction janséniste se trouve dans le *Nouveau Testament* imprimé à Mons en 1667 ; dans celui de le Maître de Sacy, et dans la *Bible traduite sur les textes originaux*, par Legros, chanoine de Reims. — (3) Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me. *Saint Jean*, c. XVII, v. 20. — (4) Épître aux Hébreux, c. V, v. 7. — (5) Speramus in Deum vivum, qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium. *Ire épître à Timothée*, c. IV, v. 9.

comme nous le verrons dans l'article suivant : c'est ainsi que l'a toujours entendu l'Église. Elle répète et fait répéter à tous les fidèles cette profession de foi, qui a été consacrée par les Pères du concile de Nicée de l'an 325, et de celui de Constantinople de 381 : « Je crois en un seul Seigneur, Jésus-Christ, Fils unique « de Dieu..., qui est descendu du ciel *pour nous* et *pour notre sa-* « *lut;* qui s'est incarné par l'opération du Saint-Esprit dans le sein « de la Vierge Marie ; s'est fait homme, et *a été crucifié pour nous.* » Nous devons donc croire que Jésus-Christ est venu sur la terre pour notre salut, et qu'il est mort pour nous tous. Cependant qui oserait soutenir que tous les fidèles sont prédestinés à la gloire ? Ce ne seront pas les jansénistes. Donc ils doivent confesser, avec tous les catholiques, que Dieu ne veut pas sauver seulement les prédestinés.

165. Ne dites pas que si Dieu voulait le salut de tous les fidèles, tous les fidèles seraient sauvés ; que Dieu *a fait tout ce qu'il a voulu* (1) ; que *toutes ses volontés s'accomplissent* (2) ; qu'*on ne peut résister à sa volonté* (3). Car s'il est vrai, ce dont personne ne doute, qu'on ne peut résister à la volonté de Dieu quand il veut une chose d'une manière absolue, sans la faire dépendre de notre coopération, il est également vrai qu'on peut résister à sa volonté pour les choses qu'il ne veut que conditionnellement, ou qu'il fait dépendre de la volonté de l'homme. Dieu voulait, bien certainement, que tous les anges lui demeurassent fidèles ; cependant un grand nombre d'entre eux se sont révoltés. Il voulait qu'Adam persévérât dans la justice et la sainteté ; cependant notre premier père a résisté à sa volonté. Le Seigneur voulait sauver Jérusalem, et Jérusalem ne l'a pas voulu : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues « les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois « *j'ai voulu* rassembler tes enfants comme une poule rassemble « ses petits sous ses ailes ! et tu ne l'as pas voulu (4). Maintenant donc, ô habitants de Jérusalem, et vous, hommes de Juda, « soyez juges entre moi et ma vigne. Qu'ai-je dû faire de plus « pour ma vigne, que je n'aie fait pour elle ? N'avais-je pas le droit d'attendre qu'elle me donnât de bons raisins ? et elle ne m'en a donné que de sauvages (5). Hommes durs, incirconcis

(1) Psaume CXIII. — (2) Isaïe, c. XLVI, v. 3. — (3) Esther, c. XIII, v. 9. — (4) Jerusalem, Jerusalem, quæ occidis prophetas, et lapidas eos qui ad te missi sunt, quoties volui congregare filios tuos quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas ! et noluisti. *Saint Matthieu*, c. XXIII, *v*. 37. — (5) Nunc ergo, habitatores Jerusalem, et viri Juda, judicate inter me et vineam meam. Quid est quod

« de cœur et d'oreilles, vous résistez toujours au Saint-Esprit (1). »

166. Mais la volonté de Dieu ne s'accomplit-elle pas en tout, même en ce qui regarde notre salut? On peut dire que la volonté de Dieu s'accomplit, même lorsque nous résistons à la grâce. Dieu veut sincèrement notre salut, mais il le veut conditionnellement; il le veut, sous la condition que nous le voudrons nous-mêmes; il veut nous sauver en nous prévenant par sa grâce; il veut en même temps nous récompenser, si nous correspondons à sa grâce, ce qui dépend de nous; ou nous punir, si nous n'y correspondons pas, ce qui dépend encore de nous. Or, cette volonté s'accomplit infailliblement, quoi que nous fassions; elle se trouve accomplie, soit que Dieu récompense ceux qui auront été fidèles à sa grâce, soit qu'il punisse ceux qui lui auront été infidèles, puisque cette volonté est, non que nous soyons sauvés absolument, mais que nous ne le soyons qu'autant que, avec sa grâce, nous voudrons nous-mêmes librement être sauvés. Ce qui s'accorde avec ce que dit saint Augustin : *Sive homo juste damnetur, sive misericorditer liberetur, voluntas Omnipotentis impletur* (2).

ARTICLE II.

Dieu veut le salut de tous les hommes.

167. Dieu veut le salut de tous les hommes; et Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, pour tous sans exception, *pro omnibus omnino hominibus* (3). Tel est l'enseignement des auteurs sacrés, des Pères et des docteurs de l'Église, des conciles et des souverains pontifes.

168. Premièrement, c'est l'enseignement des livres saints. « Le « Fils de l'homme, dit Jésus-Christ, n'est pas venu perdre les âmes, « mais les sauver (4). Il est venu chercher et sauver ce qui avait « péri (5). » Or, de l'aveu des jansénistes, tous les hommes, tous absolument, avaient péri par le péché d'Adam, étant tous exclus du royaume de Dieu. Jésus-Christ est donc venu sauver tous les

debui ultra facere vineæ meæ, et non feci ei? An quod expectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas? *Isaie*, c. v, *v. 4 et* 5. — (1) Dura cervice, et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper spiritui sancto resistitis. *Actes des apôtres*, c. VII, v. 51. — (2) Sermon CCXIV. — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 161. — (4) Filius hominis non venit animas perdere, sed salvare. *Saint Luc*, *c.* IX v. 56. — (5) Venit enim Filius hominis quærere et salvum facere quod perierat. *Ibidem*, c. XIX, v. 10.

hommes. Aussi est-il dit, dans l'évangile selon saint Jean, qu'il est « l'agneau de Dieu qui efface le péché du monde (1) ; qu'il est vé« ritablement le sauveur du monde (2), la vraie lumière qui éclaire « tout homme venant au monde (3) ; qu'il a été envoyé par son « Père dans le monde, non pour condamner le monde, mais pour « sauver le monde (4). »

169. Saint Paul écrivait à son disciple Timothée : « Je vous « conjure, avant toutes choses, que l'on fasse des supplications, des « prières, des demandes, des actions de grâces, pour tous les « hommes, pour les rois, et pour ceux qui sont élevés en dignité... « Car cela est bon et agréable à Dieu notre sauveur, *qui veut que « tous les hommes soient sauvés*, et parviennent à la connais« sance de la vérité. Car il n'y a qu'un Dieu, et un médiateur entre « Dieu et les hommes, savoir, Jésus-Christ homme, qui s'est *livré « lui-même pour la rédemption de tous*, comme il l'a témoigné « dans le temps (5). Nous mettons notre espérance dans le Dieu vi« vant, qui est le sauveur de tous les hommes, principalement des « fidèles (6). » Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire : l'apôtre s'explique lui-même. Ainsi donc Dieu veut sincèrement le salut de tous, puisqu'il veut qu'on prie pour tous, qu'il nous a donné pour médiateur Jésus-Christ qui s'est livré pour la rédemption de tous, et qui est le sauveur, non-seulement des fidèles, mais de tous les hommes.

170. Le même apôtre disait aux Corinthiens : « La charité de « Jésus-Christ nous presse, considérant que si un seul est mort « pour tous, donc tous sont morts : or, Jésus-Christ est mort pour « tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, « mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux (7). De même

(1) Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. *Saint Jean*, c. I, v. 29. — (2) Hic est vere salvator mundi. *Ibidem*, c. IV, v. 44. — (3) Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. *Ibidem*, c. I, v. 9. — (4) Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. *Ibidem*, c. III, v. 17. — (5) Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt.... Hoc enim bonum est et acceptum coram salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus, testimonium temporibus suis. *Ire épître à Timothée*, c. II, v. 1, *etc*. — (6) Speramus in Deum vivum, qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium. *Ibidem*, c. IV, v. 10. — (7) Charitas enim Christi urget nos, æstimantes hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt : et pro omnibus mortuus est Christus, ut

« que tous meurent en Adam, ainsi tous seront vivifiés en Jésus-« Christ (1). » On voit que Notre-Seigneur est mort pour le salut de tous ceux qui ont encouru la mort par Adam, ou qui ont contracté le péché originel. Or, tous les hommes ont encouru la mort par Adam; donc, Notre-Seigneur est mort pour tous les hommes. « Dieu n'a point épargné son propre Fils; il l'a livré à la mort pour « nous tous (2). » Suivant saint Pierre, « le Seigneur n'a point re-« tardé l'accomplissement de sa promesse, comme quelques-uns se « l'imaginent; mais il exerce sa patience envers nous, ne voulant « point qu'aucun périsse, mais que tous reviennent à lui par la « pénitence (3). Nous avons, dit saint Jean, pour avocat, auprès du « Père, Jésus-Christ, qui est lui-même la victime de propitiation « pour nos péchés; et non-seulement pour nos péchés, mais pour « les péchés du monde entier (4). » Il est donc vrai que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, pour tous sans exception; non pas seulement en ce sens que le prix de sa mort suffise pour le salut de tous, mais bien en ce sens que par sa mort il a mérité pour tous, et qu'il offre à tous les grâces nécessaires et vraiment suffisantes pour pouvoir faire leur salut.

171. Secondement: aux oracles sacrés se joignent les Pères et les docteurs de l'Église. Nous pourrions citer, parmi les Grecs, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Clément de Rome, saint Ignace d'Antioche, saint Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Cyrille de Jérusalem; et parmi les Latins, saint Hilaire de Poitiers, saint Ambroise, saint Paulin, saint Prosper, saint Léon, saint Fulgence, et généralement tous ceux qui ont parlé de la grâce et de la Rédemption; mais, outre que cela nous conduirait trop loin, il suffira de faire connaître ce qu'enseignaient saint Jérôme et saint Augustin, qu'on n'accusera pas d'avoir été pélagiens. « Dieu veut, dit saint Jérôme, que tous les « hommes soient sauvés, et qu'ils parviennent à la connaissance

et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit. *IIe épître aux Corinthiens*, c. v, v. 14 et 15. — (1) Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. *Ire épître aux Corinthiens*, c. xv, v. 22. — (2) Qui etiam proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. *Épître aux Romains*, c. viii, v. 32. — (3) Non tardat Dominus promissionem suam, sicut quidam existimant; sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti. *IIe épître*, c. iii, v. 9. — (4) Advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. *Ire épître*, c. ii, v. 1 et 2.

« de la vérité. Mais parce que nul n'est sauvé sans sa propre volonté, car nous avons le libre arbitre, il veut que nous voulions « le bien, afin que, lorsque nous l'aurons voulu, il veuille lui-« même accomplir les desseins qu'il a sur nous (1). Jésus-Christ est « mort pour tous les hommes : lui seul a été trouvé digne d'être « offert comme une victime sans tache pour tous ceux qui étaient « morts par le péché (2). S'il y en a dans le monde dont Jésus-« Christ n'efface pas les péchés, Jean-Baptiste ment donc, lorsque, « montrant le Messie du geste et de la voix, il dit : Voici l'agneau « de Dieu, voici celui qui efface les péchés du monde (3). » Ailleurs : « La volonté de celui qui vient est que tous croient, et que tous « soient sauvés (4). »

172. Saint Augustin n'est pas moins exprès : il se fait d'abord cette question : « Si la bonne volonté par laquelle on croit est un « don de Dieu, pourquoi n'est-elle pas donnée à tous, puisque « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et arrivent à la con-« naissance de la vérité? » Puis il ajoute : « Dieu veut que tous les « hommes soient sauvés, et arrivent à la connaissance de la vérité; « mais il le veut de manière à ne point leur ôter le libre arbitre, « selon le bon ou le mauvais usage duquel ils seront jugés avec « justice. Ainsi, lorsque les infidèles refusent de croire à l'Évan-« gile, ils agissent *contre la volonté de Dieu*, sans cependant la « vaincre; mais ils se privent eux-mêmes du souverain bien, et ils « éprouveront dans les supplices la puissance de celui dont ils « auront *méprisé la miséricorde et les dons* (5). » Dans un autre

(1) Vult salvari omnes, et in agnitionem veritatis venire. Sed quia nullus absque propria voluntate salvatur (liberi enim arbitrii sumus), vult nos bonum velle : ut cum voluerimus, velit in nobis et ipse suum implere consilium. *Comment sur le ch.* I *de l'épître aux Éphésiens.* — (2) Christus pro omnibus mortuus est. Solus inventus est, qui ut immaculata hostia pro omnibus qui erant in peccatis mortui, offerretur. *Comment. sur l'épître* IIe *aux Corinthiens.* — (3) Mentitur Joannes Baptista, et digito Christum et voce demonstrans : Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi, si sunt adhuc in sæculo, quorum Christus peccata non tulerit. *Lettre à Occanus.* — (4) Voluntas venientis hæc fuit, ut omnes crederent et salvarentur. *Comment. sur le ch.* LXIII *d'Isaïe.* — (5) Si voluntas bona qua creditur, est donum Dei, cur non omnibus datur, cum Deus velit omnes salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire? Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. Quod cum sit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt : nec ideo tamen eam vincunt, verum seipsos fraudant magno et summo bono, malisque pœnalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt. *De Spiritu et littera*, c. XXXIII.

endroit : « Dieu miséricordieux voulant délivrer les hommes de la « mort éternelle, s'ils ne sont pas ennemis d'eux-mêmes, et s'ils « ne résistent pas à la miséricorde de leur Créateur, leur a envoyé « son Fils unique (1). » Nous voyons ici, comme dans le passage précédent, la volonté de Dieu de sauver les hommes en général, sans en excepter aucun ; mais une volonté conditionnelle, à laquelle on peut résister : *si sibi ipsi non sint inimici, et non resistant misericordiæ Creatoris.*

173. Suivant le même docteur, le Sauveur jugera le monde avec équité : « il n'en jugera pas une partie, parce qu'il n'en a pas ra- « cheté une partie. Il doit le juger tout entier, parce qu'il l'a racheté « tout entier (2). » Enfin, dans plusieurs endroits de ses écrits, et particulièrement dans ses livres contre Julien, il prouve, d'après saint Paul, l'universalité même de la Rédemption du genre humain. Il reconnaissait donc que Jésus-Christ a versé son sang pour tous les hommes, pour tous absolument; puisqu'il croyait que tous (si on excepte la sainte Vierge Marie, dont il n'a pas voulu parler) sont entachés du péché de notre premier père.

174. Troisièmement : les conciles enseignent la même doctrine que les Pères de l'Église : celui d'Arles, de l'an 475, approuve la lettre de Fauste, évêque de Riez, à Lucidus. Or cette lettre contient un anathème contre celui « qui dit que Jésus-Christ n'est pas mort « pour tous les hommes, et qu'il ne veut pas que tous les hommes « soient sauvés (3). » Le concile de Kiersy, qui eut lieu en 853, à l'occasion des erreurs de Gothescalc, a rendu plusieurs décrets, parmi lesquels on remarque les deux suivants : « Dieu, qui est tout-puis- « sant, veut que tous les hommes soient sauvés, quoique tous ne se « sauvent pas. Que les uns soient sauvés, c'est le don de celui qui les « sauve; que d'autres périssent, c'est leur propre faute. Comme il « n'y a pas d'homme, comme il n'y en a jamais eu et qu'il n'y « en aura jamais, dont Jésus n'ait pris la nature, il n'y a pas « d'homme, il n'y en a jamais eu, et il n'y en aura jamais, pour « qui Jésus-Christ n'ait souffert; quoique tous ne mettent pas à « profit le mystère de la Rédemption (4). »

(1) A quo interitu, hoc est pœnis sempiternis Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici, et non resistant misericordiæ Creatoris sui, misit unigenitum Filium suum. *De catechizandis rudibus, cap.* XXVI. — (2) Judicabit orbem terrarum in æquitate : non partem, quia non partem emit. Totum judicare debet, quia pro toto pretium dedit. *In psalm.* XCIII. — (3) Anathema illi qui dixerit quod Christus non pro omnibus mortuus sit, nec omnes homines salvos esse velit. *Labbe, Concil., tom.* IV, *col.* 1043. — (4) Deus om-

175. C'est aussi la doctrine du concile de Trente : « Le Père « céleste, dit ce concile, le Père des miséricordes et le Dieu de « toute consolation... a envoyé Jésus-Christ son Fils aux hommes, « et pour racheter les Juifs qui étaient sous la loi, et pour que les « gentils, qui ne recherchaient point la justice, parvinssent à la « justice, et qu'ainsi tous reçussent l'adoption des enfants de Dieu. « Il l'a proposé pour être la propitiation, par la foi que nous au« rions en son sang, pour nos péchés, et non-seulement pour nos « péchés, mais encore pour les péchés du monde entier (1). »

Ce n'est donc pas sans fondement que les papes Innocent X et Alexandre VII ont condamné comme *fausse*, *téméraire et scandaleuse*, la proposition de Jansénius, qui avait osé avancer que c'est être semi-pélagien, de dire que Jésus-Christ est mort ou a versé son sang pour tous les hommes sans exception, *pro omnibus omnino hominibus* (2).

176. Dieu veut le salut de tous les hommes; il le veut, non d'une volonté de *signe*, d'une volonté apparente, mais d'une volonté de *bon plaisir*, d'une volonté proprement dite, réelle, sincère, toujours suivie de la grâce, qu'il ne refuse à personne. Un effet de cette volonté est d'accorder à tous, en vertu des mérites de Jésus-Christ, les moyens ou les secours nécessaires pour arriver au salut. Mais ces moyens, quoique vraiment suffisants pour tous, ne sont pas les mêmes pour tous : ils sont plus abondants pour les uns que pour les autres, plus efficaces dans les prédestinés que dans ceux qui ne le sont pas. Le Seigneur est maître de ses dons; il les distribue à chacun comme il lui plaît, sans que l'on ait droit de se plaindre de recevoir moins qu'un autre, vu que tous reçoivent plus qu'il ne leur est dû, la grâce étant essentiellement gratuite.

177. Pour ce qui regarde les enfants, il n'en est pas de leur

nipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salvemur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum : quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. Christus Dominus noster, sicut nullus hominum est, fuit, vel erit, cujus natura in illo assumpta non fuerit; ita nullus est, fuit, vel erit homo pro quo passus non fuerit, licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur. *Labbe*, *Concil.*, *tom.* VIII, *col.* 57. — (1) Cœlestis Pater, Pater misericordiarum, et Deus totius consolationis, Christum Jesum, Filium suum.... ad homines misit, ut et Judæos qui sub lege erant, redimeret; et gentes, quæ non sectabantur justitiam, justitiam apprehenderent, atque omnes adoptionem filiorum reciperent. Hunc proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris; non solum autem pro nostris, sed etiam pro totius mundi. *Sess.* VI, *ch.* II. — (2) Voyez, ci-dessus, le n° 161.

salut comme du salut des adultes. Après comme avant la venue du Messie, les adultes doivent personnellement répondre à la grâce qui les prévient, et qui ne manque à personne : soit qu'ils se sauvent, soit qu'ils se perdent, ils ne se sauveront point et ne se perdront point sans leur propre volonté. Non-seulement Dieu leur a préparé des moyens de salut, mais il les leur offre directement, en les prévenant par sa grâce toutes les fois qu'ils ont à observer quelque précepte. Les choses sont différentes pour les petits enfants : comme ils n'ont pas l'usage de raison, ni par conséquent l'usage du libre arbitre, ils ne peuvent s'appliquer eux-mêmes le moyen de salut qui doit leur ouvrir le royaume de Dieu ; dans tous les temps, l'application en a dépendu, et il dépend encore principalement des parents. Cependant, parce que ce moyen, ce remède vient de Dieu, il est très-vrai de dire que Dieu veut, d'une volonté sincère et non stérile, le salut des enfants comme des adultes, quoique, soit par la faute ou la négligence des parents, soit par suite de quelque accident que Dieu n'est pas plus tenu d'empêcher que de faire un miracle, il arrive que plusieurs enfants soient privés de la régénération spirituelle. Mais aussi, à la différence des adultes, qui sont punis pour avoir résisté à la grâce, les enfants ne le sont point pour avoir été privés du baptème : cette privation n'étant point le résultat d'un acte qui leur soit personnel, ils sont simplement, comme descendants d'Adam, exclus du royaume céleste, que Dieu ne devait point à l'homme (1).

CHAPITRE III.

De la prédestination.

178. Comme, par un acte unique et souverainement simple, Dieu voit tout ce qui est, tout ce qui a été et tout ce qui sera ; ou, ce qui revient au même, comme il n'y a ni passé ni futur par rapport à Dieu, et que la science divine est plutôt la *vue* ou la *vision* de ce qui est, qu'une *prescience* ou *prévision*, il n'y a pas, à proprement parler, de *prédestination* de la part de Dieu. Ce-

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 136, etc.

pendant, parce que nous ne pouvons parler de la volonté de Dieu, relativement au salut des hommes, que d'après notre manière de concevoir les choses, en tant qu'elles sont passées, présentes ou futures par rapport à nous, nous en parlerons comme d'un décret antérieur à la création du monde, comme s'il y avait succession de temps dans l'Éternel.

ARTICLE I.

De la notion et du décret de la prédestination.

179. Le mot *prédestination* signifie grammaticalement *une destination antérieure;* mais, dans le langage théologique, il exprime la volonté ou le dessein que Dieu a formé, de toute éternité, de conduire par sa grâce un certain nombre d'hommes au salut éternel, de manière à les y faire arriver infailliblement, sans leur ôter le libre arbitre. Selon saint Augustin, la prédestination est la préparation de la grâce, *gratiæ præparatio* (1). Elle n'est pas autre chose que la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu, par lesquels sont très-certainement délivrés tous ceux qu'il délivre : *prædestinatio nihil aliud est quam præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur* (2). Saint Thomas nous donne la même notion : après avoir dit que la prédestination est la manière dont Dieu conduit la créature raisonnable à la vie éternelle (3), il la définit « la préparation de la grâce pour la vie présente, et de la gloire « pour la vie future; *prædestinatio est præparatio gratiæ in « præsenti, et gloriæ in futuro* (4). » D'après cette notion, on peut considérer la prédestination sous deux rapports : sous le rapport de la grâce, sans laquelle on ne peut rien dans l'ordre du salut, et sous le rapport de la gloire qui est accordée à ceux qui ont été fidèles à la grâce.

180. Quoique Dieu donne à tous les hommes les grâces nécessaires au salut, c'est un dogme catholique, qu'il ne leur donne pas à tous les mêmes grâces; qu'il a des grâces particulières, des grâces de choix, qu'il accorde aux uns plutôt qu'aux autres : et

(1) Liv. de la Prédestination des saints, c. x. — (2) Liv. du Don de persévérance, c. xiv. — (3) Prædestinatio est ratio transmissionis creaturæ rationalis in vitam æternam. *Part.* I, *quæst.* XXIII, *art.* I. — (4) Ibidem, *art.* II.

qu'il réserve, de toute éternité, la vie éternelle à ceux qui auront persévéré jusqu'à la fin; ou, en d'autres termes, qu'il faut admettre en Dieu la *prédestination* d'un certain nombre d'hommes à la gloire du royaume céleste. « Cette croyance, dit saint Augus- « tin, a toujours été celle de l'Église de Jésus-Christ (1). » Suivant saint Prosper, « aucun catholique ne nie la prédestination de « Dieu (2). » Tel est, d'ailleurs, l'enseignement de l'Écriture. Au jugement dernier, Notre-Seigneur s'adressant aux élus leur dira : « Venez, les bénis de mon Père; possédez le royaume *qui vous a « été préparé dès le commencement du monde* (3). » Saint Paul n'est pas moins exprès; il écrivait aux Romains : « Ceux que Dieu « a connus par sa prescience, il les a prédestinés comme devant « être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût l'aîné entre « plusieurs frères; et ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés; et « ceux qu'il a appelés, il les a justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il « les a glorifiés (4). Dieu, dit-il ailleurs, nous a élus en lui avant « la création du monde, afin que, par l'amour qu'il nous a porté, « nous fussions saints et sans tache devant ses yeux, nous ayant, « selon le bon plaisir de sa volonté, prédestinés en l'adoption de « ses enfants par Jésus-Christ et en Jésus-Christ (5). »

181. Ceux qui sont prédestinés à la gloire seront infailliblement sauvés; le décret de prédestination est aussi infaillible que la prescience divine. « Mes brebis, dit Notre-Seigneur, entendent ma « voix; et je les connais, et elles me suivent; et je leur donne la « vie éternelle; et elles ne périront jamais, et personne ne les ar- « rachera de mes mains (6). » Ainsi, le nombre des prédestinés est fixe et immuable; il ne sera ni augmenté ni diminué, puisque

(1) Prædestinationis hujus fidem nunquam Ecclesia Christi non habuit. *Du Don de persévérance*, c. XXIII. — (2) Prædestinationem Dei nullus catholicus negat. *Respons.* I, *ad objectiones Gallorum*. — (3) Venite, benedicti Patris mei; possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. *Saint Matth.*, c. XXV, *v.* 34.—(4) Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit. *Epître aux Romains*, c. VIII, *v.* 29 *et* 30. — (5) Elegit nos in ipso, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ. *Épître aux Éphésiens*, c. I, *v.* 4 *et* 5. —(6) Oves meæ vocem meam audiunt : et ego cognosco eas, et sequuntur me : et ego vitam æternam do eis : et non peribunt in æternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. *Saint Jean*, c. X, *v.* 27 *et* 28.

Dieu l'a fixé de toute éternité, et que sa prescience ne peut être trompée. Néanmoins ceux qui font leur salut le font librement; ils conservent toujours leur libre arbitre : au moment même où il faut correspondre à la grâce, ils peuvent y résister.

ARTICLE II.

De la gratuité de la prédestination.

182. Il est de foi que la prédestination est gratuite. La vie éternelle est une grâce de Dieu, *gratia Dei vita æterna* (1); la grâce des grâces, la grâce par excellence, qui suppose toutes les autres grâces. Néanmoins la prédestination, considérée sous le rapport de la gloire en ce qui concerne les adultes, suppose aussi les mérites du juste. La vie éternelle est tout à la fois une grâce de Dieu, et la récompense des bonnes œuvres faites en état de grâce; elle est appelée, dans l'Évangile et dans les Épîtres de saint Paul, le salaire du juste, *merces*, le prix qu'il a mérité, *bravium*, la couronne de justice, *corona justitiæ*. C'est un dogme catholique, que les bonnes œuvres d'un homme justifié sont des dons de Dieu, et en même temps des mérites de cet homme justifié; ou que, par ces bonnes œuvres qu'il fait avec la grâce de Dieu et par les mérites de Jésus-Christ, il mérite lui-même véritablement la vie éternelle (2).

183. Ici s'élève une question qui a beaucoup occupé les scolastiques : il s'agit de savoir si le décret de la prédestination à la gloire est absolu, et antérieur, suivant notre manière de concevoir, à la prévision des mérites de l'homme aidé par la grâce; ou s'il est conditionnel, et postérieur à la prévision de nos mérites. Les uns pensent que ce décret est absolu, et que Dieu l'a porté de toute éternité, sans égard aux mérites de ceux qui en sont l'objet. Selon ce système, le juste n'arrive pas à la gloire, parce qu'il correspond à la grâce; mais il correspond à la grâce, parce qu'il est prédestiné

(1) Épître aux Romains, c. VI, v. 23. — (2) Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema sit. *Concile de Trente, sess. VI, can 32.*

à la gloire; en le prédestinant, Dieu s'engage à lui donner des grâces efficaces qui, sans nuire à son libre arbitre, doivent le faire arriver infailliblement au salut éternel. Les autres, au contraire, croient que le décret de la prédestination à la gloire est conditionnel, et fondé sur la prévision des mérites surnaturels de l'homme. Dieu, disent-ils, voulant le salut de tous les hommes, leur accorde à tous les grâces nécessaires au salut, sans toutefois que ces grâces soient les mêmes pour tous; et, dans la prévision que les uns feront bon usage de ces grâces, il les prédestine à la gloire; comme il réprouve ceux dont il a prévu la désobéissance et l'impénitence finale. Suivant le premier de ces deux sentiments, le décret de la prédestination est absolu, *antécédent*, et gratuit à tous égards; suivant le second, ce décret est conditionnel et *conséquent*, mais réellement gratuit, en ce qu'il ne suppose que des mérites acquis par la grâce, qui est essentiellement gratuite. Ainsi l'on ne doit point confondre le second sentiment avec l'erreur des pélagiens et des semi-pélagiens, qui niaient que la grâce fût nécessaire pour toutes les œuvres du salut; comme il ne faut pas confondre le premier système avec l'erreur des hérétiques connus sous le nom de *prédestinatiens*, qui prétendent que, par un décret absolu et *antécédent*, Dieu prédestine au malheur éternel ceux qui ne sont point prédestinés au royaume des cieux. Tout catholique reconnait que le décret de réprobation n'est fondé que sur la prévision de l'abus des grâces.

184. Les théologiens qui défendent le décret *absolu* de la prédestination à la gloire invoquent les oracles sacrés et les saints Pères; ceux qui sont pour le décret *conditionnel* leur opposent, avec plus ou moins d'avantage, les mêmes autorités. On ne peut donc décider directement la question par l'Écriture ni par la tradition; elle ne peut être décidée que par l'autorité de l'Église. Or, jusqu'ici l'Église s'est abstenue de prononcer; elle laisse à chacun la liberté d'abonder en son sens; de sorte qu'on peut indifféremment se déclarer pour le décret absolu ou pour le décret conditionnel. Il est vrai que ce dernier décret se concilie plus facilement que le décret absolu avec la volonté de Dieu de sauver tous les hommes; il est vrai qu'il offre moins de difficultés, et qu'il paraît plus conforme à l'idée que nous avons de la providence et de la bonté divine: mais si cette considération suffit pour nous faire préférer le sentiment qui fonde le décret de la prédestination sur la prévision des mérites futurs de l'homme juste, au sentiment qui le fonde sur une volonté absolue, antérieure à cette prévision, elle n'est pas assez

forte pour dissiper tout doute, ou pour faire rejeter l'autre sentiment comme une opinion erronée ou téméraire.

ARTICLE III.

Du nombre des prédestinés.

185. Dieu seul connaît le nombre des prédestinés. Toutes les conjectures qu'on a faites sur ce point sont dénuées de fondement. Mais il se présente une question, savoir : si le nombre des prédestinés ou des élus l'emporte sur le nombre des réprouvés, ou si le nombre des réprouvés l'emporte sur le nombre des élus? Au sujet de cette question, qui a été soulevée, dit Benoît XIV, avec plus de curiosité que d'utilité, *sane curiosius quam utilius* (1), nous pourrions nous contenter de dire : 1° qu'il est certain que tous les hommes ne seront pas sauvés; que, malheureusement, il y en a un trop grand nombre qui transgressent la loi de Dieu, qui meurent dans l'impénitence et encourent la damnation éternelle; 2° que la moitié du genre humain dût-elle être sauvée, n'y eût-il même parmi les catholiques qu'un seul réprouvé sur cinq, sur dix, sur vingt, sur cinquante, sur cent, nous devrions toujours craindre souverainement d'être du nombre de ceux qui se perdent, et opérer notre salut avec crainte et tremblement. Cependant, parce que les prédicateurs se permettent facilement des exagérations en parlant du petit nombre des élus, nous ferons observer : qu'on n'est pas dans le vrai lorsqu'on présente le petit nombre des élus parmi les fidèles comme un dogme catholique; soit parce que l'Église n'a rien décidé sur ce point, soit parce qu'en admettant (ce que nous admettons en effet) que le plus grand nombre des hommes se damnent, il ne s'ensuit pas que le plus grand nombre des catholiques soient damnés, vu surtout qu'il y a près de la moitié des enfants qui, après avoir reçu le baptême, meurent avant d'avoir perdu l'innocence baptismale. Il existe trois sentiments, parmi les interprètes sacrés, sur la question de savoir si dans l'Église de Jésus-Christ le nombre des réprouvés l'emporte sur celui des élus. Quelques-uns pensent qu'il y a plus d'élus que de réprouvés, s'appuyant sur la parabole où Notre-Seigneur compare le royaume des cieux au festin des noces, dont un seul des convives a été exclu pour n'être pas revêtu de la robe nuptiale. D'autres

(1) Institutions ecclésiastiques, *Instit.* XXVII.

disent qu'il y a autant de prédestinés que de réprouvés ; ils s'appuient sur la parabole des cinq vierges prudentes et des cinq vierges folles. D'autres enfin croient que les réprouvés l'emportent en nombre sur les prédestinés. On invoque en faveur de ce sentiment ces paroles de Notre-Seigneur : « Il y en a beaucoup d'ap-« pelés, mais peu d'élus (1). Entrez par la porte étroite, car la « porte large et la voie spacieuse est celle qui conduit à la perdi-« tion, et il y en a beaucoup qui y passent. Qu'elle est petite la « porte, qu'elle est étroite la voie qui conduit à la vie ! et qu'il y « en a peu qui la trouvent (2) ! » Ce troisième sentiment est le plus commun : cependant, parce que les textes que l'on cite à l'appui, tout en prouvant que le plus grand nombre des hommes se perdent, ne déterminent pas s'il y a moins d'élus que de réprouvés parmi les catholiques, la chose demeure douteuse, comme le dit très-bien Suarez ; *res dubia est*. Ce docteur, que Benoît XIV appelle une des grandes lumières de l'école, ajoute qu'il est plus vraisemblable pour lui que le plus grand nombre de ceux qui meurent dans le sein de l'Église catholique sont sauvés (3).

ARTICLE IV.

Du bonheur des prédestinés après cette vie.

186. Il existe une autre vie, où les bons sont récompensés et les méchants punis (4). C'est un dogme admis chez tous les peuples (5). Mais en quoi consiste la récompense des bons ou des prédestinés ? La récompense du juste, après cette vie, consiste dans la possession du souverain bien. Dieu lui-même est la récompense des saints, *ego ero merces tua* (6). Il est écrit : « L'œil de l'homme « n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, le cœur de l'homme n'a « point compris ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment (7). » Non,

(1) Multi enim sunt vocati, pauci vero electi. *Saint Matthieu*, c. XX, v. 16 ; et XVII, v. 14. — (2) Intrate per angustam portam : quia lata porta et spatiosa via est, quæ ducit ad perditionem ; et multi sunt qui intrant per eam. Quam angusta porta et arcta via est, quæ ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam ! *Ibidem*, c. VII, v. 13 et 14. — (3) Tract. de divina prædestinatione et reprobatione, lib. VI, c. III. — Voyez aussi les *Institutiones ecclesiasticæ*, de Benoît XIV, *Instit.* XXVII ; le *Traité de la vraie religion*, par l'abbé Bergier, tom. X, pag. 355, édit. in-8°, etc., etc. — (4) Voyez, ci-dessus, le n° 109 et le n° 150. — (5) Voyez le tome Ier, n° 591, etc. — (6) Genèse, c. XXV, v. 1. — (7) Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum. *Ire épître aux Corinthiens*, c. II, v. 9.

il n'est point donné à l'homme ici-bas de connaître toute l'étendue du bonheur dont les élus jouissent dans le ciel. Ce que nous savons, ce que la foi nous enseigne, c'est que Dieu, en devenant lui-même l'objet de la béatitude céleste, remplit le vide de l'intelligence et du cœur de l'homme, satisfait et rassasie ses désirs jusqu'alors insatiables, et le rend souverainement heureux. Le bonheur des saints dans le ciel est un bonheur complet ; ils possèdent Dieu, et ils trouvent dans cette possession le repos le plus parfait, et la jouissance de tous les biens ; le repos le plus parfait, puisque Dieu est leur fin dernière, et que chaque être parvenu à sa fin s'y repose comme dans son centre ; la jouissance de tous les biens, puisque Dieu seul est la vérité par excellence, la vie par excellence, le bien par excellence, et que lui seul, par une conséquence naturelle, leur tient lieu de toutes choses. Le bonheur du ciel est un bonheur complet, non-seulement parce que les élus possèdent le souverain bien, mais encore parce qu'ils le posséderont éternellement : il nous est annoncé, dans l'Écriture, comme devant être éternel. « Les justes, dit le sage, vivront à jamais, « *justi in perpetuum vivent* (1) ; ils iront dans la vie éternelle ; « *justi* (ibunt) *in vitam æternam* (2). » C'est une joie durable et permanente que personne ne pourra leur ravir ; *gaudium vestrum nemo tollet a vobis* (3). Éternellement ils verront Dieu face à face, éternellement ils aimeront Dieu et ils seront aimés de Dieu ; et, dans cet amour mutuel et inaltérable, ils jouiront en paix de la lumière, de la gloire, du bonheur, de la vie même de Dieu, comme s'ils étaient participants de la nature divine, *divinæ consortes naturæ* (4).

187. *Ils verront Dieu face à face ;* ils le verront *intuitivement*, immédiatement, sans intermédiaire : « Heureux ceux qui « ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu (5). Ils le verront « eux-mêmes, *ipsi Deum videbunt.* Je vous déclare, disait Notre-« Seigneur à ses disciples, que les anges de ces enfants voient sans « cesse la face de mon Père qui est dans les cieux (6). » Ils ne voient pas seulement Dieu, mais ils voient la face de Dieu. Or, dit encore Jésus-Christ, les justes seront dans le ciel comme les anges de Dieu ; *erunt sicut angeli Dei in cœlo* (7). Ils seront

(1) Livre de la Sagesse, c. v, v. 5. — (2) Saint Matthieu, c. xxv, v. 46. — (3) Saint Jean, c. xvi, v. 22. — (4) IIe épître de saint Pierre, c. i, v. 4. — (5) Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. *Saint Matthieu, c.* v, *v.* 8. — (6) Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est. *Ibidem, c.* xviii, *v.* 10. — (7) Ibidem, c. xxii, v. 30.

même égaux aux anges; *æquales angelis* (1). « Maintenant nous « voyons Dieu comme dans un miroir et d'une manière obscure ; « mais alors (après cette vie) nous le verrons face à face : maintenant je le connais en partie; mais alors je le connaîtrai comme « je suis, moi, connu de lui (2). » C'est cette claire vue, cette connaissance parfaite de Dieu qui nous mettra en possession du bonheur du ciel ; alors il n'y aura plus ni foi, ni espérance ; la charité seule demeurera pour nous unir à Dieu et nous faire aimer éternellement le souverain bien, que nous connaîtrons toujours comme infiniment aimable, et dont nous jouirons pleinement pendant toute l'éternité. C'est pourquoi la vision intuitive est aussi appelée vision *béatifique* : elle est la source de la béatitude céleste.

188. Saint Jean s'exprime comme saint Paul : « Mes bien-« aimés, nous sommes dès à présent enfants de Dieu ; mais ce que « nous serons un jour ne paraît pas encore. Nous savons que lors-« qu'il se montrera dans sa gloire, nous serons semblables à lui, « parce que nous le verrons tel qu'il est (3). » Voir Dieu tel qu'il est, n'est-ce pas le voir intuitivement, face à face? Être semblable à Dieu, à Jésus-Christ, n'est-ce pas régner avec Jésus-Christ, être glorifié de la gloire de Jésus-Christ, vivre de la vie bienheureuse de Jésus-Christ?

La tradition n'est pas moins expresse que l'Écriture : les Pères grecs et latins, les docteurs de tous les temps, professent comme dogme catholique que les saints jouissent de la vision intuitive de Dieu. Aussi les Pères du concile de Francfort, de 794, font-ils consister *la béatitude éternelle, l'heureuse éternité, dans la vision bienheureuse de Jésus-Christ, vrai Dieu, Dieu vivant et vraiment Fils de Dieu* (4). Suivant la définition du concile de Florence, les bienheureux « voient intuitivement et clairement Dieu lui-« même, tel qu'il est, dans l'unité de nature et la trinité de per-« sonnes ; de sorte, toutefois, que les uns le voient plus parfaite-« ment que les autres, selon la diversité des mérites (5). »

(1) Saint Luc, c. xx, v. 36. — (2) Videmus nunc per speculum in ænigmate ; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte ; tunc autem cognoscam sicut, et cognitus sum. *Ire épître aux Corinthiens*, c. xiii, *v.* 12. — (3) Carissimi, nunc filii Dei sumus; et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus ; quoniam videbimus eum sicuti est. *Ire épît.*, c. iii, *v.* 2. — (4) Prædicemus eum (Christum) Deum verum et vivum et vere Filium Dei, ut ad ejus beatissimam visionem pervenire mereamur, in qua est æterna beatitudo et beata æternitas *Labbe, Concil.*, *tom.* vii, *col.* 1047.—(5) Il-

189. Mais il est important de faire remarquer, premièrement, qu'autre chose est de voir, même par intuition, *intueri*, ou de connaître clairement la nature divine ; et qu'autre chose est de la *comprendre*, ou de la connaître infiniment. Une créature, quelque parfaite et quelque privilégiée qu'elle soit, étant essentiellement bornée, ne peut comprendre l'infini; Dieu seul peut se connaître infiniment. Tel est, d'ailleurs, l'enseignement de l'Église : « Nous « croyons fermement, disent les Pères du quatrième concile géné« ral de Latran, et nous confessons simplement qu'il y a un seul « vrai Dieu, éternel, immense, tout-puissant, immuable, *incom« préhensible* (1). »

190. Secondement, qu'il y a des degrés dans la vision béatifique, comme il y en a dans la sainteté : les élus, dans le ciel, voient Dieu d'une manière plus ou moins parfaite, suivant qu'ils ont plus ou moins de mérite, *pro meritorum diversitate*, comme le dit le concile de Florence; ce qui est conforme à ces paroles de Jésus-Christ : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon « Père (2). » C'est aussi la doctrine de saint Paul, qui nous apprend que chacun recevra sa récompense selon son travail (3). « Autre est la clarté du soleil, dit-il ailleurs, autre la clarté de la « lune, autre la clarté des étoiles ; une étoile même diffère d'une « autre étoile en clarté. Il en sera de même à la résurrection des « morts (4). Que celui donc qui est juste se justifie encore, et que « celui qui est saint se sanctifie encore (5) ; » afin qu'il mérite avec une augmentation de la grâce une augmentation de la gloire, *gloriæ augmentum* (6), de cette gloire qui, sans être égale dans tous les saints, les rend tous parfaitement heureux, ne leur laissant plus rien à désirer, et leur ôtant tout sujet de crainte pendant l'éternité.

lorum animos... intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. *Labbe, tom.* XIII, *col.* 1167. — (1) Capit. I. — (2) In domo Patris mei mansiones multæ sunt. *Saint Jean*, *c.* XIV, *v.* 2. — (3) Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. *I*re *épître aux Corinthiens, c.* III, *v.* 8. — (4) Alia claritas solis, alia claritas lunæ, et alia claritas stellarum ; stella enim a stella differt in claritate. Sic et resurrectio mortuorum. *Ibidem, c.* XV, *v.* 41 *et* 42. — (5) Qui justus est, justificetur adhuc; et qui sanctus est, sanctificetur adhuc. *Apocal., c.* XXII, *v.* 11. — (6) Concile de Trente, sess. VI, can. XXXII.

ARTICLE V.

Les âmes des justes, à qui il ne reste rien à expier, jouissent de la vision béatifique immédiatement après la mort.

191. C'est une erreur assez commune, parmi les Grecs schismatiques, que les justes sortis de ce monde, encore qu'ils soient en repos, ne jouiront de la vision béatifique qu'après la résurrection générale et le jugement dernier. Cette erreur a été condamnée par le second concile œcuménique de Lyon en 1274, et par le concile également œcuménique de Florence en 1439. Suivant le concile de Lyon, « les âmes de ceux qui, après le baptême, n'ont commis « aucun péché, ainsi que celles qui, après avoir contracté la tache « du péché, ont été purifiées en cette vie ou dans le purgatoire, « *sont aussitôt reçues dans le ciel* (1). » Le concile de Florence renouvelle ce décret, ajoutant que ces âmes *voient clairement Dieu tel qu'il est* (2). C'est aussi la doctrine du concile de Trente : il parle des saints comme *régnant* présentement *avec Jésus-Christ*, comme *jouissant, dans le ciel, de la félicité éternelle* (3). Outre ces conciles, nous pourrions citer les décrets de plusieurs papes, entre autres celui par lequel Benoît XII a défini de la manière la plus expresse, en 1336, que les âmes des saints voient Dieu, même avant la résurrection générale, d'une manière intuitive et face à face, *visione faciali et intuitiva* (4).

192. Tel est l'enseignement de l'Écriture et de la tradition. Saint Paul écrivait aux Corinthiens : « Nous savons que, pendant « que nous habitons dans ce corps, nous sommes voyageurs et « éloignés du Seigneur, parce que nous allons à lui par la foi, et « que nous ne le voyons pas encore. Dans cette confiance, nous « aimons mieux nous éloigner de ce corps, pour jouir de la pré- « sence du Seigneur (5). Je désire, dit le même apôtre, d'être dé-

(1) Credimus illorum animas, qui post sacrum Baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam quæ post contractam peccati maculam, vel in suis manentes corporibus, vel eisdem exutæ, sunt purgatæ, mox in cœlum recipi. *Labbe, Concil., tom.* XI, *col.* 963. — (2) Labbe, tom. XIII, col. 1167. — (3) Sess. XXV, *De invocatione sanctorum.* — (4) Apud Raynaldum, ad an. 1336. — (5) Audentes igitur semper, scientes quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino (per fidem enim ambulamus, et non per speciem); audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et præsentes esse ad Dominum IIe *épître aux Corinthiens*, c. V, *v.* 6, 7 et 8

« gagé des liens du corps, et d'être avec Jésus-Christ (1). » Saint Paul suppose évidemment que, immédiatement après cette vie, le juste qui n'a plus rien à expier jouit de la vision de Dieu, non de celle qui a lieu par la foi, *per fidem;* mais de celle qui nous montre Dieu face à face, *per speciem :* autrement le désir d'être *délivré de ce corps*, afin d'être *présent au Seigneur*, *d'être* et de régner *avec Jésus-Christ*, serait un désir vain, inutile, un désir trompeur, que l'on ne peut admettre dans un apôtre, dans un auteur inspiré de Dieu.

193. Aussi nous pourrions citer, en faveur du dogme catholique, non-seulement, parmi les Latins, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, le sacramentaire de saint Gélase; mais encore, parmi les Grecs, saint Ignace d'Antioche et saint Polycarpe de Smyrne, qui ont vécu l'un et l'autre avec les apôtres; la lettre de l'Église de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe, Athénagore, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Épiphane, saint Jean Chrysostome (2). Malgré l'erreur de quelques anciens Peres qui se sont montrés plus ou moins favorables aux millénaires, faute de connaître parfaitement l'enseignement de l'Église universelle, partout et dans tous les temps, avant comme après le schisme de Photius, on voit dominer la croyance catholique qui introduit dans le ciel, et met en possession de la vision béatifique, les justes qui n'ont contracté aucune souillure, ou qui, après avoir péché, se sont entièrement purifiés, soit ici-bas, soit dans le purgatoire, sans leur faire attendre le jugement dernier.

ARTICLE VI.

Il est un purgatoire où sont retenus les justes qui n'ont pas encore entièrement satisfait à la justice divine.

194. On entend par *purgatoire* un état dans lequel sont retenus pour un certain temps les âmes des justes à qui il reste quelque chose à expier après cette vie, soit pour les péchés véniels qui n'ont point été remis, soit pour les péchés mortels qui, quoique

(1) Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo. *Épître aux Philippiens*, c. I, v. 23. — (2) Voyez le P. Petau, *Tract. de Deo, lib.* VII, *c.* XIII; Tournély, *Tract. de Deo, quæst.* XII, *art.* I; le P. Perrone, *Tract. de Deo creatore part.* III, *c.* VI, etc.

remis quant à l'offense et à la peine éternelle, ne l'ont pas été quant à la peine temporelle, ou du moins quant à cette peine tout entière. Rien de souillé n'entrera dans le royaume des cieux (1). Il est donc nécessaire que le juste qui meurt sans avoir suffisamment satisfait à la justice de Dieu, lui offre cette satisfaction pour pouvoir être admis a la vision béatifique. Telle est et telle a toujours été la croyance de l'Église catholique. Il est de foi que toute la peine du péché n'est pas toujours remise avec l'offense ; que ce qui reste de cette peine doit être expié en ce monde ou en l'autre ; qu'il y a un purgatoire pour les âmes des justes qui, au sortir de cette vie, ne sont pas entièrement purifiés ; et que ces âmes peuvent être soulagées par les prières et les suffrages de l'Église.

195. Voici quelles sont, sur ce point, les décisions du concile de Trente contre les protestants : « Si quelqu'un dit qu'à tout pécheur « pénitent, qui a reçu la grâce de la justification, la coulpe (ou « l'offense) est tellement remise, et la peine éternelle tellement « abolie, qu'il ne lui reste plus de peine temporelle à souffrir, en « ce monde ou en l'autre, dans le purgatoire, avant d'entrer dans « le royaume des cieux, qu'il soit anathème (2). L'Église catho- « lique, instruite par le Saint-Esprit, ayant toujours enseigné, sui- « vant les saintes Écritures et l'antique tradition des Pères, dans « les saints conciles, et tout récemment dans ce concile général, « qu'il y a un purgatoire, et que les âmes qui y sont détenues re- « çoivent du soulagement par les suffrages des fidèles, et princi- « palement par le sacrifice de l'autel, toujours agréé de Dieu ; le « saint concile ordonne aux évêques d'avoir soin que la saine doc- « trine touchant le purgatoire soit enseignée et prêchée partout, « afin que les fidèles y tiennent, et la professent telle qu'elle nous a « été transmise par les saints Pères et les sacrés conciles (3). » En effet, avant le concile de Trente, le concile général de Florence,

(1) Non intrabit in eam aliquod coinquinatum. *Apocal.*, c. XXI, *v.* 27. — (2) Si quis post acceptam justificationis gratiam, cuilibet peccatori pœnitenti ita culpam remitti, et reatum æternæ pœnæ deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis exsolvendæ vel in hoc sæculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna cœlorum aditus patere possit, anathema sit. *Sess.* VI, *can.* XXX.— (3) Cum catholica Ecclesia, Spiritu Sancto edocta, ex sacris litteris et antiqua Patrum traditione, in sacris conciliis, et novissime in hac œcumenica synodo docuerit purgatorium esse ; animasque ibi detentas, fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari ; præcipit sancta synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam a sanctis Patribus et sacris conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri, et ubique prædicari diligenter studeant. *Sess.* XXV, *Decretum de purgatorio.*

qui eut lieu en 1439, et le second concile général de Lyon, de l'an 1274, avaient défini, comme une règle de foi pour les Grecs et les Latins, que « si les vrais pénitents meurent dans la charité de « Dieu avant d'avoir satisfait pour leurs péchés par de dignes fruits « de pénitence, leurs âmes sont purifiées, après la mort, par les « peines du purgatoire; et qu'elles peuvent être délivrées de ces « peines par les suffrages des vivants, savoir, par le sacrifice de la « messe, la prière, l'aumône, et les autres œuvres de piété que les « fidèles ont coutume de faire pour les autres fidèles, suivant les « institutions de l'Église (1). » C'était aussi la croyance du quatrième concile général de Latran, de 1215, et des conciles de Carthage, de 398 et de 397 : ces conciles parlent des prières qui se font pour les morts, comme d'un usage reçu dans l'Église.

196. L'enseignement des conciles est conforme à la doctrine des saints Pères, qui s'appuient eux-mêmes sur l'Écriture. En remontant de saint Bernard aux docteurs de la primitive Église, on trouve partout le dogme du purgatoire, avec la pratique des fidèles qui ont recours à la prière et au sacrifice eucharistique pour le soulagement des justes qui sont morts avant d'avoir satisfait pleinement à la justice divine. Parlant de certains hérétiques de son temps qui niaient le purgatoire, saint Bernard ajoute : « Ils ne « croient pas qu'il y ait un feu purifiant après la mort; mais que « l'âme, au sortir du corps, passe aussitôt dans le ciel, ou en enfer. « Qu'ils demandent donc au Seigneur qui a dit que le péché (contre « l'Esprit-Saint) ne serait remis ni dans ce monde, ni dans l'autre; « qu'ils lui demandent pourquoi il a dit cela, s'il n'y a réellement « aucune rémission ou aucune expiation du péché dans le siècle « futur (2). » Gérard, évêque de Cambrai, tenant un synode à Arras en 1025, dit que la pénitence peut être utile, non-seulement pour les vivants, mais pour les morts, soit qu'on offre pour eux le sacrifice du Médiateur, soit qu'on fasse des prières et des aumônes

(1) Si vere pœnitentes in Dei charitate decesserint antequam dignis pœnitentiæ fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas pœnis purgatoriis post mortem purgari, et ut a pœnis hujusmodi releventur prodesse eis fidelium vivorum suffragia, orationes et eleemosynas, ac alia pietatis officia quæ a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiæ instituta. *Labbe*, *Concil.*, *tom.* XIII, *col.* 1167; *et tom.* XI, *col.* 963. — (2) Non credunt ignem purgatorium restare post mortem; sed statim animam solutam a corpore, vel ad requiem transire, vel ad damnationem : quærant ergo ab eo qui dixit quoddam peccatum esse, quod neque in hoc sæculo, neque in futuro remitteretur, cur hoc dixerit, si nulla manet in futuro remissio purgatiove peccati. *Serm.* LXVI, *in Cantica canticorum.*

pour leur soulagement. Il le prouve par le passage du deuxième livre des Machabées, et par ces paroles de Jésus-Christ : « Si quel-« qu'un parle (blasphème) contre le Saint-Esprit, ce péché ne lui « sera remis ni dans ce monde ni dans l'autre ; » ce qui donne à entendre, ajoute-t-il d'après le pape saint Grégoire, qu'il y a des péchés qui peuvent être remis après cette vie ; d'où il conclut que c'est avec raison que les saints docteurs reconnaissent un feu purifiant appelé *purgatoire*, parce qu'il purifie certains péchés (1).

197. Gérard cite saint Grégoire le Grand : en effet, suivant ce docteur, « on doit croire qu'il y a un feu qui purifie certaines « fautes légères avant le jugement général ; car celui qui est la « vérité dit que si quelqu'un blasphème contre le Saint-Esprit, « ce péché ne lui sera remis ni en ce monde ni en l'autre (2). C'est « pourquoi, dit-il un peu plus bas, je crois que la victime de « l'oblation sainte peut servir aux morts pour l'absolution des « fautes qui peuvent être remises après la mort (3). »

198. Saint Isidore de Séville s'appuie également sur les paroles de Notre-Seigneur : *Si quelqu'un blasphème contre le Saint-Esprit*, pour prouver le dogme du purgatoire ; ajoutant que, conformément à la tradition des apôtres, il est reçu dans tout l'univers que l'on prie et que l'on offre le saint sacrifice pour le repos de ceux qui sont morts dans la foi (4).

199. Nous trouvons dans saint Augustin la même interprétation du texte de l'Évangile : *Si quelqu'un parle contre le Saint-Esprit.* Voici ses paroles : « Il ne serait pas vrai de dire de quelques-uns « qu'il ne leur sera pardonné ni en ce siècle ni en l'autre, s'il n'y « en avait à qui il sera pardonné en l'autre vie (5). Si aucun péché

(1) Spicilegium *de dom d'Achery, tom.* I, *page* 619, *édit. in-folio.* — (2) De quibusdam levibus culpis esse ante judicium purgatorius ignis credendus est, pro eo quod veritas dicit, quia si quis in Sancto Spiritu blasphemiam dixerit, neque in hoc sæculo remittetur, neque in futuro. In qua sententia datur intelligi quasdam culpas in hoc sæculo, quasdam vero in futuro posse laxari. *Lib.* IV *Dialog.*, c. XXXIX. — (3) Credo quia si insolubiles culpæ non fuerint, ad absolutionem prodesse etiam mortuis victima sacræ oblationis possit. *Ibidem, c.* LVII. — (4) Sacrificium pro defunctorum fidelium requie offerri, vel pro eis orari, quia per totum hoc orbem custoditur, credimus quod ab ipsis apostolis traditum sit. Hoc enim ubique catholica tenet Ecclesia.... Nam et cum Dominus dicit, qui peccaverit in Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro, demonstrat quibusdam illic dimittenda peccata, et quodam purgatorio igne purganda. *Lib.* I, *de officiis ecclesiasticis*, c. XVIII. — (5) Neque enim de quibusdam veraciter diceretur quod non eis remittatur neque in hoc sæculo, neque in futuro, nisi essent quibus, etsi non in isto, tamen remitterentur in futuro. *Liv.* XXI, *de la Cité de Dieu, c.* XXIV.

« n'était remis au jugement dernier, je pense que Notre-Seigneur « n'eût pas dit de quelque péché : Il ne lui sera remis ni en ce « monde ni en l'autre (1). » Ailleurs il parle du feu du purgatoire, que certains fidèles souffrent plus ou moins de temps, selon qu'ils ont plus ou moins d'affection pour les choses de la terre (2). « Nous « lisons dans les livres des Machabées, dit le même docteur, qu'un « sacrifice a été offert pour les morts. Mais lors même que cela ne « se trouverait point du tout dans les anciennes Écritures, ce n'est « pas une faible autorité que celle de l'Église universelle, dont la « croyance se montre clairement dans la coutume de faire la re- « commandation des morts dans les prières que le prêtre adresse « au Seigneur, lorsqu'il est à l'autel (3). On ne doit point omettre « les supplications pour les âmes des défunts : l'Église est chargée « de les faire par une commémoration générale pour tous ceux qui « sont morts dans la société chrétienne et catholique, afin que ceux « qui ne peuvent recevoir ce secours de leurs parents ou de leurs « amis le reçoivent de la piété de notre mère commune (4). » Saint Paulin, évêque de Nole, qui vivait du temps de saint Augustin, nous offre un témoignage non moins exprès de la croyance de l'Église touchant le purgatoire ; il réclame lui-même les prières de ses amis pour le repos de l'âme de son frère, afin de lui procurer du rafraichissement et de la consolation dans les peines de l'autre vie (5). Saint Ambroise distingue entre le feu qui consume, après cette vie, les péchés auxquels la volonté a eu moins de part que la surprise, et le feu qui est préparé à Satan et à ses anges, c'est-à-dire, entre le feu du purgatoire et le feu de l'enfer (6). Suivant saint Jean Chrysostome, « ce n'est pas en vain que l'on fait des of- « frandes, des prières et des aumônes pour les morts ; l'Esprit-Saint

(1) Si nulla remitterentur in judicio illo novissimo, puto quod Dominus non dixisset de quodam peccato, non remittetur neque in hoc sæculo neque in futuro. *Liv.* VI, *contre Julien*, c. XV. — (2) Enchiridion, c. LXIX. — (3) In Machabæorum libris legimus oblatum pro mortuis sacrificium. Sed etsi nusquam in Scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universæ Ecclesiæ, quæ in hac consuetudine claret, auctoritas, ubi in precibus sacerdotis, quæ Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum. *De cura pro mortuis gerenda*, c. I. — (4) Non sunt prætermittendæ supplicationes pro spiritibus mortuorum : quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit Ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentes aut filii, aut quicumque cognati vel amici, ab una eis exhibeatur pia matre communi. *Ibidem*, c. IV. — (5) Lettres XXXV et XXXVI. — (6) Alius iste est ignis quo exuruntur peccata non voluntaria sed fortuita ; alius ille quem deputavit (Christus) diabolo et angelis ejus. *Sur le psaume* CXVIII.

« l'a ainsi réglé, voulant que nous nous soulagions mutuellement « les uns les autres (1). Ce n'est pas en vain qu'à la messe le diacre « dit : Prions pour tous ceux qui dorment dans le Seigneur, et pour « ceux qui célèbrent leur mémoire. Il ne dirait pas cela, si on ne « devait pas faire de commémoration pour les défunts. Les céré- « monies de l'Église ne sont pas des jeux de théâtre : tout s'y fait « d'après l'ordre du Saint-Esprit. Ne soyons donc point négligents « à secourir ceux qui ont quitté ce monde et à offrir des prières « pour eux, car l'expiation de toute la terre nous est proposée. « C'est pour cela que nous prions pour l'univers, et que nous nom- « mons les morts avec les martyrs, les confesseurs et les pontifes, « ne faisant tous ensemble qu'un même corps, quoiqu'il y ait des « membres plus nobles les uns que les autres; et il peut se faire « que nous obtenions pour les morts une entière réconciliation, « tant par nos prières et nos offrandes que par les mérites des « saints dont on récite les noms à l'autel avec les leurs (2). »

200. Saint Epiphane, contemporain de saint Jean Chrysostome : « Pour ce qui regarde les morts, on en fait nommément la mé- « moire ; on célèbre pour eux les saints mystères, le sacrifice et les « prières de l'Église (3). Les prières qui se font pour les morts leur « sont utiles, quoiqu'elles n'effacent pas toutes leurs fautes (4). » Saint Grégoire de Nysse nous parle de ces prières comme d'un usage qui remonte aux apôtres, et qui était reçu de son temps dans toutes les églises de Dieu, ajoutant que c'est une chose utile et agréable au Seigneur de faire, dans la divine et auguste célébration des mystères, la mémoire de ceux qui sont morts dans la vraie foi (5).

(1) Non frustra oblationes pro defunctis fiunt, non frustra preces, non frustra eleemosynæ. Hæc omnia Spiritus disposuit, volens ut nos mutuo juvemus. *Homélie* XXI *sur les Actes*. — (2) Neque abs re is qui adstat altari, dum veneranda peraguntur mysteria, clamat : pro omnibus qui in Christo dormierunt, et iis qui pro ipsis celebrant memorias. Nam si pro ipsis non fierent commemorationes, ne hæc quidem dicta essent. Non sunt enim res nostræ ludi scenici, absit : hæc enim fiunt ordinatione Spiritus.... Ne nos pigeat opem ferre iis qui excesserunt, et pro eis offerre preces : est enim propositum orbis terræ commune piaculum. Propterea fidenter pro orbe terræ tunc rogamus, et cum martyribus eos vocamus, cum confessoribus, cum sacerdotibus. Etenim unum corpus omnes sumus, etiamsi sint membra membris splendidiora : et fieri potest ut veniam eis omni ex parte conciliemus, a precibus, a donis quæ pro eis offeruntur, ab iis qui cum ipsis vocantur. *Homélie* LI *sur la I*[re] *épître aux Corinthiens*. — (3) Jam vero quoad mortuos spectat, nominatim illorum mentio fit ; ac preces, ac sacrificia mysteriaque frequentantur. *Exposit. de la foi catholique*, c. XXIII. — (4) Cæterum, quæ pro mortuis concipiuntur preces iis utiles sunt, tametsi non omnes culpas extinguunt. *Hérés*. LXXV, c. VII. — (5) Nihil inconsulte nihilque perperam

Saint Éphrem, diacre d'Édesse, mort en 375, se voyant en danger, recommande à ses disciples d'accompagner ses funérailles de prières, d'offrandes, et du chant des psaumes; parce que, dit-il, les morts sont soulagés par les oblations des vivants; et il le prouve par le second livre des Machabées, en s'exprimant en ces termes : « Si les fils de Mathathias, en faisant des oblations qui n'étaient « qu'une figure de nos saints mystères, ont purifié de leurs péchés « ceux qui avaient succombé dans le combat, quoique leurs œu-« vres fussent mauvaises et semblables à celles des gentils, à plus « forte raison les prêtres du Fils de Dieu effaceront les dettes des « mourants par leurs prières, et les oblations saintes qu'ils font au « Seigneur (1). »

201. « Nous prions, dit saint Cyrille de Jérusalem, pour nos « pères, pour les évêques, et généralement pour tous ceux qui « sont morts dans la foi; parce que nous croyons que la victime « sainte et adorable, en présence de laquelle nous prions, est d'un « grand soulagement pour les âmes des défunts (2). » Saint Athanase parle aussi, dans plusieurs endroits, de la prière pour les morts, disant que Dieu inspire à leurs parents et à leurs amis de les secourir, et de suppléer par leurs bonnes œuvres à ce qui leur manque pour être admis au bonheur des saints (3). Eusèbe de Césarée, qui florissait au commencement du quatrième siècle, rapporte qu'une multitude innombrable de fidèles, s'unissant aux prêtres du Seigneur pour les funérailles de Constantin, offraient à Dieu des prières pour le repos de l'âme de l'empereur, ne pouvant lui rendre un service plus avantageux (4). Il était

a Christi præconibus et discipulis traditum fuit, et in omnibus Dei ecclesiis invaluit; sed res utilis est et Deo placens, ut, in divina splendidissimaque mysteriorum celebratione, eorum qui in recta fide abierunt memoriam agamus. *Apud S. Damascenum, lib. de iis qui in fide dormierunt.* — (1) Si autem Mathathiæ filii, qui festa et commemorationes in mysterio duntaxat res nostras præfigurante celebrant, sicut in Scripturis legistis, per oblationes tamen eos a reatibus mundarunt, qui in bello ceciderant, licet operibus suis ethnici, suisque moribus mali fuissent, quanto magis sacerdotes filii Dei per sanctas suas oblationes et per linguarum suarum precationes debita mortuorum condonabunt. *Testament de saint Éphrem.* — (2) Oramus pro defunctis sanctis patribus, et episcopis, et omnibus generatim qui inter nos vita functi sunt, maximum hoc credentes adjumentum illis animabus fore pro quibus oratio defertur, dum sancta et perquam tremenda coram jacet victima. *Catéchèse* XXIII. — (3) Deus, post ejus (Lepidi) interitum, familiares et cognatos ejus excitabit, eorum mentem diriget, corda pertrahet, animos flectet; atque ii ad opem et auxilium ipsi ferendum accedent : quare iidem, movente Domino corda ipsorum, quæ defuncto deerant supplebunt. *Collect. nova Patrum græcorum, tom.* II, *page* 48. — (4) Innu-

donc alors reçu dans l'Église qu'il est utile de prier pour les morts.

202. Arnobe atteste également que, de son temps, on priait, dans les assemblées des chrétiens, et pour les vivants et pour les morts (1). Saint Cyprien, qui est mort en 258, distingue trois états de l'homme après la mort : celui des saints dans le ciel, celui de l'enfer, où les méchants souffrent des peines éternelles, et celui du purgatoire, où l'on est purifié par le feu avant d'être admis dans le séjour de la gloire (2). Il reconnaissait aussi qu'on peut soulager ceux qui sont dans ce dernier état, puisqu'il marque en plus d'un endroit que c'était la coutume de l'Église de prier pour les morts, et d'offrir pour eux le saint sacrifice (3).

203. Tertullien, auteur du second et du troisième siècle, dit que les chrétiens faisaient des oblations pour les défunts; puis il ajoute : « Si vous me demandez une loi en faveur de ces pratiques, vous « n'en trouverez point qui soit écrite; mais la tradition les sanc- « tionne de son autorité, la coutume les confirme, et la foi nous « les fait observer (4). » Ailleurs il parle des prières et des offrandes annuelles que les fidèles avaient coutume de faire pour les morts, en demandant à Dieu de leur accorder le rafraîchissement et la participation à la résurrection première (5).

204. A toutes ces autorités nous pourrions ajouter celles des anciennes liturgies : il n'en est aucune qui ne suppose le dogme du purgatoire. Celles qui portent le nom des apôtres, comme celles qui ont été rédigées sous le nom de saint Basile, de saint Jean Chrysostome ou d'autres évêques; celles des Églises occidentales comme celles des Églises orientales, celles des orthodoxes comme

merabilis autem populus una cum sacerdotibus Dei, non sine gemitu ac lacrymis pro imperatoris anima preces offerebant Deo gratissimum pio principi officium exhibentes. *Liv.* IV, *de la vie de Constantin*, c. LXXI. — (1) In quibus summus oratur Deus, pax cunctis et venia postulatur, magistratibus, exercitibus, regibus, familiaribus, inimicis adhuc vitam degentibus, et resolutis corporum vinctione. *Lib.* IV, *adversus gentes, sub finem.* — (2) Lettre LVI. — (3) Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire; aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim virtutis et fidei ardore mercedem accipere ; aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse; aliud denique pendere in diem judicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari. *Épître* LII. — (4) Oblationes pro defunctis, pro nataliis annua die facimus.... Harum et aliarum hujusmodi disciplinarum si legem expostules Scripturarum, nullam invenies : traditio tibi prætendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix. *Liv. de la Couronne, c.* III et IV. — (5) Pro anima ejus (viri sui) orat (uxor), et refrigerium interim adspostulat ei, et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus. *Liv. de la Monogamie, c.* X.

celles des Jacobites, des Cophtes, des Arméniens, des Éthiopiens des Syriens, des Nestoriens ; en un mot, toutes les liturgies antérieures à la Réforme déposent en faveur de la foi catholique, touchant la prière pour les morts. Il est donc constant que la croyance au purgatoire et à l'utilité des prières pour les morts remonte jusqu'aux premiers siècles du christianisme, et qu'elle ne peut venir que des apôtres et de Jésus-Christ. « On croit avec raison que ce « qui s'observe dans l'Église universelle, et qui s'est toujours ob- « servé sans avoir été établi par aucun concile, nous a été transmis « par les apôtres ; » *quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur* (1). Le dogme du purgatoire n'eût-il pas d'autre fondement que la tradition, il n'en serait pas moins inébranlable ; car, comme nous l'avons montré ailleurs, il est des vérités de la religion qui sont admises par tous les chrétiens, même par les protestants, quoiqu'on ne puisse les prouver que par la tradition (2).

205. Mais nous n'avons pas seulement la tradition pour nous. On a déjà pu remarquer que les Pères s'appuient sur le Nouveau et même sur l'Ancien Testament, pour prouver l'existence du purgatoire. En effet, on lit dans saint Matthieu : « Quiconque aura « parlé contre le Fils de l'Homme, son péché lui sera remis ; mais « si quelqu'un parle contre le Saint-Esprit, son péché ne lui sera « remis ni dans ce siècle ni dans l'autre ; » *non remittetur, neque in hoc sæculo, neque in futuro* (3) ; c'est-à-dire que son péché lui sera remis difficilement, soit en ce monde, soit en l'autre : ce qui suppose qu'il y a des péchés qui sont remis ou expiés après la mort, comme l'ont observé, parmi les anciens, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Isidore de Séville, Gérard, évêque de Cambrai, et saint Bernard. C'était, d'ailleurs, la croyance des Juifs : l'auteur du deuxième livre des Machabées rapporte qu'après une bataille, Judas vint avec ses gens pour emporter les corps de ceux qui avaient été tués, et que, « ayant fait une collecte, il en- « voya douze mille dragmes d'argent à Jérusalem, afin de faire « offrir un sacrifice pour les péchés des morts, ayant de bons et de

(1) Saint Augustin, *liv.* IV, *du Baptême*, c. XXIV. — (2) Voyez, au tome I, la seconde partie du traité *de l'Écriture sainte et de la tradition*. — (3) Saint Matthieu, c. XII, v. 32. — Voyez aussi, dans la Ire épître de saint Paul aux Corinthiens, c. III, v. 11, le texte *Fundamentum hoc nemo potest ponere*, etc., sur lequel plusieurs saints Pères, entre autres saint Augustin et saint Grégoire le Grand, s'appuient pour prouver le dogme du purgatoire.

« religieux sentiments sur la résurrection. C'est donc une sainte et « salutaire pensée, ajoute l'écrivain sacré, de prier pour les morts, « afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés (1). » C'est en vain que les protestants révoquent en doute la canonicité ou l'inspiration des livres des Machabées ; car nous avons prouvé qu'on doit les admettre comme canoniques (2). D'ailleurs, quand les hérétiques seraient fondés à ne pas regarder ces livres comme divins, le passage que nous avons cité est au moins un témoignage de la croyance du peuple de Dieu à l'utilité de la prière pour les morts, et à l'existence du purgatoire.

206. Après avoir montré, par l'Écriture, le témoignage des Pères et l'autorité des conciles, qu'il y a un purgatoire, et que les âmes qui y sont détenues sont soulagées par les prières des fidèles et le saint sacrifice de la messe, nous ferons remarquer que le dogme catholique ne va pas plus loin. Il est de foi, 1° que les justes qui meurent sans avoir entièrement satisfait à la justice divine, doivent satisfaire après cette vie par des peines temporaires qu'on appelle les peines du purgatoire ; 2° que les âmes du purgatoire trouvent du soulagement dans les prières de l'Église. Voilà ce que la foi nous enseigne ; mais elle s'arrête là. Le purgatoire est-il un lieu particulier plutôt qu'un état, ou un état plutôt qu'un lieu particulier ? La peine du purgatoire est-elle la peine du feu, ou simplement une douleur vive et amère d'avoir offensé Dieu ? Quelle est la rigueur et la durée de cette peine ? Ces questions et autres semblables ne sont point comprises dans le domaine du dogme catholique. Ce sont des questions au sujet desquelles il n'existe aucune décision, aucun jugement de la part de l'Église. Cependant nous ne devons point laisser ignorer que l'opinion la plus commune parmi les théologiens fait consister, en partie, les tourments du purgatoire dans la peine du feu, ou du moins dans une peine analogue à celle du feu. Nous ajouterons que, selon saint Augustin et saint Thomas, dont le sentiment est assez suivi, la peine du purgatoire surpasse toute peine de cette vie : *Pœna purgatorii*, dit le docteur angélique, *quantum ad pœnam damni et sensus, excedit omnem pœnam istius vitæ* (3).

(1) Et facta collatione, duodecim millia drachmas argenti misit Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans..... Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare ut a peccatis solvantur. IIe *Liv. des Machabées, c.* XII, *v* 43, *etc.* — (2) Voyez le tom. I, nos 239 et 240. — (3) Suppl., quæst. LXXII, art. I.

CHAPITRE IV.

De la réprobation.

207. La réprobation est un acte, un décret par lequel Dieu exclut du royaume des cieux et condamne au supplice de l'enfer les pécheurs qui meurent dans l'impénitence finale. C'est le contraire de la prédestination.

C'est un dogme catholique qu'il y a une réprobation, c'est-à-dire un décret de Dieu, par lequel il veut non-seulement exclure du bonheur éternel un certain nombre d'hommes, mais encore les condamner aux peines de l'enfer. Au jour du jugement, le Seigneur dira aux prédestinés : « Venez, les bénis de mon père ; possédez le royaume qui vous a été préparé depuis la création du « monde. » De même, il dira aux réprouvés : « Retirez-vous de « moi, maudits; allez au feu éternel qui est préparé à Satan et à « ses anges (1). » Ce décret, quoique infaillible comme la prescience divine, n'impose à ceux qui en sont l'objet aucune nécessité de pécher; il suppose même la liberté, ou l'abus volontaire et véritablement libre de la grâce que Dieu ne refuse à personne. Celui qui est réprouvé ne l'est pas parce qu'il existe un décret de réprobation; mais ce décret n'existe que parce que le pécheur qu'il concerne se réprouve lui-même, en persévérant volontairement et librement dans son péché jusqu'à la fin.

ARTICLE I.

Dieu ne condamne aux peines éternelles de l'enfer que ceux qui l'ont mérité ; il n'a décrété leur damnation que sur la prévision de leurs péchés et de leur impénitence.

208. Il est de foi que la grâce de la justification n'est pas seulement pour ceux qui sont prédestinés à la vie ; que tous les autres qui sont appelés reçoivent la grâce ; et que personne n'est prédestiné au mal par la puissance divine. « Si quelqu'un dit que la grâce « de la justification n'est que pour ceux qui sont prédestinés à la

(1) Saint Matthieu, c. xxv, v. 34 et 41.

« vie ; et que tous les autres qui sont appelés sont à la vérité appe- « lés, mais qu'ils ne reçoivent point la grâce, comme étant pré- « destinés au mal par la puissance de Dieu ; qu'il soit anathème (1) ! » Cette définition du concile de Trente contre Calvin, qui a renouvelé l'erreur des prédestinatiens, est conforme à celle du concile d'Orange de l'an 529, dont les actes ont été sanctionnés par le pape Boniface II. « Non-seulement nous ne croyons pas, disent « les Pères de ce concile, que Dieu ait prédestiné quelques-uns au « mal ; mais s'il en est qui persistent dans des sentiments si détes- « tables, nous les avons en horreur, et nous leur disons anathème (2). » Le concile de Valence, de l'an 855, s'exprime de la même manière : il enseigne que Dieu, par sa prescience, connaît de toute éternité le bien que les bons doivent faire, et le mal dont les méchants doivent se rendre coupables ; qu'il a prévu que les bons seraient bons par sa grâce, et que, par la même grâce, ils recevraient la récompense éternelle ; qu'il a prévu également que les méchants seraient méchants par leur propre malice, et que, par sa justice, ils seraient condamnés à la peine éternelle. Le même concile ajoute que la prescience de Dieu n'impose à personne la nécessité d'être méchant ; mais que Dieu, qui connaît toutes choses avant qu'elles arrivent, a prévu que le méchant le serait par sa propre volonté ; que celui qui est condamné l'est par le mérite de sa propre iniquité, et non par un décret antérieur à la prescience divine ; que si les méchants périssent, ce n'est pas qu'ils n'aient pu être bons, mais bien parce qu'ils n'ont pas voulu être bons : *nec ipsos malos ideo perire quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt* (3) ; que, dans le choix de ceux qui seront sauvés, la miséri-

(1) Si quis justificationis gratiam nonnisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit ; reliquos vero omnes qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum ; anathema sit. *Concile de Trente, sess.* VI, *can.* XVII. — (2) Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. *Labbe*, *Concil.*, *tom.* IV, *col.* 1671. — (3) Deum præscire et præscisse æternaliter, et bona quæ boni erant facturi, et mala quæ mali sunt gesturi. ... fideliter tenemus et placet tenere, bonos præscisse omnino per gratiam suam bonos futuros, et per eamdem gratiam æterna præmia accepturos : malos præscisse per propriam malitiam malos futuros, et per suam justitiam æterna ultione damnandos. ... Nec prorsus ulli malo præscientiam Dei imposuisse necessitatem, ut aliud esse non posset, sed quod ille futurus erat ex propria voluntate, ille, sicut Deus, qui novit omnia antequam fiant, præsciit ex sua omnipotenti et incommutabili majestate. Nec ex præjudicio ejus aliquem, sed ex merito propriæ iniquitatis credimus condemnari. Nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non

corde de Dieu précède leur mérite, tandis que, dans la condamnation de ceux qui périront, leur démérite précède le juste jugement de Dieu ; que Dieu a prévu la malice des méchants, parce qu'elle est d'eux ; mais qu'il ne l'a point prédestinée, parce qu'elle n'est point de lui ; qu'à l'égard de la peine qui suit leurs mauvaises actions, Dieu l'a prévue, parce qu'il sait tout, et l'a décrétée, parce qu'il est juste. Enfin, les évêques du concile de Valence concluent en disant anathème, d'après le concile d'Orange, à ceux qui croient que quelques-uns ont été prédestinés au mal par la puissance divine (1).

209. Non, l'on ne peut soutenir sans impiété que Dieu veuille, d'une volonté antécédente ou absolue, la perte des réprouvés. « Dieu, dit saint Augustin, peut sauver quelqu'un sans qu'il l'ait « mérité, parce qu'il est bon ; mais il ne peut damner personne qui « ne l'ait mérité, parce qu'il est juste : *Deus potest aliquos sine* « *bonis meritis liberare, quia bonus est : non potest quempiam* « *sine malis meritis damnare, quia justus est* (2). Ce n'est point « Dieu qui a fait la mort; il ne se réjouit point de la perte des vivants : « *Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione vivorum* (3). » Le souverain juge ne condamne les méchants aux peines de l'enfer que parce qu'ayant pu faire le bien ici-bas, ils ne l'ont pas fait. « Retirez-vous de moi, maudits ; allez au feu éternel qui a été pré- « paré à Satan et à ses anges : car j'ai eu faim, et vous ne m'avez « pas donné à manger; j'ai eu soif, et vous ne m'avez pas donné à « boire (4). »

210. Le décret de la damnation éternelle est donc fondé sur la prévision des péchés et de l'impénitence finale des pécheurs : ce qui s'accorde parfaitement avec la volonté de Dieu de sauver tous les hommes; volonté sincère, antécédente, mais conditionnelle, dont nous avons parlé plus haut (5).

ARTICLE II.

Du châtiment des réprouvés, ou des peines de l'enfer.

211. On entend ici par *enfer* le lieu ou l'état dans lequel les démons, et les hommes qui meurent en état de peché mortel, sont punis éternellement.

potuerunt; sed quia boni esse noluerunt. *Labbe, Concil., tom.* VIII, *col.* 135.— (1) Ibidem, col. 136. — (2) Liv. III, contre Julien. — (3) Sagesse, c. 1, v. 13.— (4) Saint Matthieu, c. XXV, v. 41 et 42. — (5) Voyez le n° 168, etc.

Or, premièrement, il est de foi qu'après cette vie il y a un enfer pour les méchants. La croyance d'une vie future, où les bons sont récompensés et les méchants punis, est aussi ancienne que le monde; on la trouve dans tous les temps et chez tous les peuples (1).

Secondement, il est de foi que les peines de l'enfer sont éternelles. Le symbole de saint Athanase, qui est reçu dans toute l'Église, se termine ainsi : « Ceux qui auront fait le bien iront dans la « vie éternelle; mais ceux qui auront fait le mal iront au feu éter- « nel. Telle est la foi catholique : quiconque n'y tient pas fidèle- « ment et fermement ne pourra être sauvé (2). »

§ I. *De l'éternité des peines de l'enfer.*

212. Le dogme catholique sur l'éternité des peines de l'enfer est fondé sur l'Écriture et la tradition, sur la croyance universelle et constante de l'Église, d'accord avec la croyance des anciens peuples, même des gentils.

D'abord, nous lisons dans le prophète Isaïe : « Ils sortiront, et « ils verront les cadavres des violateurs de ma loi ; leur ver ne « mourra point et leur feu ne s'éteindra point, et ils seront à jamais « un objet d'horreur pour toute chair qui les verra (3). » Ce ver qui ne meurt point, et ce feu qui ne s'éteint point, expriment le double châtiment des réprouvés, châtiment qui n'a pas de fin, qui est éternel par conséquent. On lit encore dans le même prophète : « Les pécheurs ont été saisis d'effroi dans Sion; la terreur a été « parmi les hypocrites. Qui de vous pourra habiter dans le feu dé- « vorant? qui de vous soutiendra les ardeurs éternelles (4)? » Il s'agit évidemment, dans ce texte, des peines de l'enfer.

213. Daniel exprime également le dogme de l'éternité des peines dans le passage suivant : « Or dans ce temps-là s'élèvera Michel, « le grand prince, qui est debout pour les fils de ton peuple ; et un

(1) Voyez le tome I, n° 591, etc. — (2) Qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam; qui vero mala, in ignem æternum. Hæc est fides catholica; quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit. — (3) Et egredientur, et videbunt cadavera virorum qui prævaricati sunt in me : vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur : et erunt usque ad satietatem visionis omni carni. *Isaïe*, c. LXVI, v. 24. — (4) Conterriti sunt in Sion peccatores; possedit tremor hypocritas. Quis poterit habitare de vobis cum igne devorante? Quis habitabit ex vobis cum ardoribus sempiternis? *Ibidem* c. XXXIII, v. 14.

« temps viendra, tel qu'il n'en a pas été depuis que les nations ont « commencé. Et en ce temps-là ton peuple sera sauvé, et quiconque sera trouvé écrit dans le livre. Et la multitude de ceux qui « dorment dans la poussière de la terre s'éveilleront, les uns pour « la vie éternelle, et les autres pour un opprobre qui ne finira « jamais. Mais ceux qui auront connu la science brilleront comme « la splendeur du firmament, et ceux qui enseignent la justice à plusieurs seront comme les étoiles dans les perpétuelles éterni- « tés (1). » Il en est ici de l'opprobre, de l'ignominie du supplice des réprouvés, comme de la vie, du bonheur, de la récompense des justes : il y a de part et d'autre éternité, une perpétuité sans fin.

214. L'Évangile est encore plus précis. Saint Jean-Baptiste dit de Jésus-Christ, qui devait baptiser après lui : « Il a le van à la main, « et il nettoiera son aire; il amassera le blé en son grenier, mais il « brûlera la paille dans un feu qui ne s'éteint point (2). » Écoutez ce que dit Jésus-Christ lui-même : « Si votre main vous scandalise, « coupez-la; il vaut mieux pour vous que vous entriez dans la vie « éternelle n'ayant qu'une main, que d'en avoir deux et d'aller en « enfer, dans le feu qui ne s'éteint pas, où le ver qui les ronge ne « meurt point, et le feu ne s'éteint jamais. Et si votre pied vous scan- « dalise, coupez-le; il vaut mieux pour vous que, n'ayant qu'un « pied, vous entriez dans la vie éternelle, que d'en avoir deux et « d'être envoyé en enfer, dans ce feu qui ne s'éteint pas, où le ver « qui les ronge ne meurt point, et le feu ne s'éteint jamais. Et si « votre œil vous scandalise, arrachez-le; il vaut mieux pour vous « que, n'ayant qu'un œil, vous entriez dans la vie éternelle, que « d'en avoir deux et d'être envoyé dans le feu de l'enfer, où le ver « qui les ronge ne meurt point, et où le feu ne s'éteint jamais (3). »

(1) In tempore illo consurget Michael, princeps magnus, qui stat pro filiis populi tui; et veniet tempus quale non fuit ab eo ex quo gentes esse cœperunt usque ad tempus illud. Et in tempore illo salvabitur populus tuus, omnis qui inventus fuerit scriptus in libro. Et multi de his qui dormiunt in terræ pulvere, evigilabunt; alii in vitam æternam, et alii in opprobrium ut videant semper. Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti : et qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellæ in perpetuas æternitates. *Daniel*, c. XII, v. 1, 2 *et* 3. — (2) Cujus ventilabrum in manu ejus, et purgabit aream suam, et congregabit triticum in horreum suum, paleas autem comburet igni inextinguibili. *Saint Luc*, c. III, v. 17. — (3) Et si scandalizaverit te manus tua, abscide illam : bonum est tibi debilem introire in vitam, quam duas manus habentem ire in gehennam, in ignem inextinguibilem, ubi vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur. Et si pes tuus te scandalizat, amputa illum : bonum est tibi claudum introire in vitam æternam, quam duos pedes habentem mitti in gehennam ignis inextinguibilis, ubi vermis eorum non moritur, et ignis non ex-

Ainsi, par trois fois, Notre-Seigneur répète que le ver ou le remords qui ronge les réprouvés ne meurt point, et que le feu qui les brûle ne s'éteint jamais : *Vermis eorum non moritur*, *et ignis non extinguitur*. Pouvait-on exprimer plus clairement l'éternité des peines de l'enfer ?

215. Saint Matthieu rapporte que lorsque Notre-Seigneur viendra dans sa majesté pour juger tous les hommes, il dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père ; possédez le « royaume qui vous a été préparé dès le commencement du « monde ; » et à ceux qui seront à sa gauche : « Retirez-vous de moi, « maudits ; allez au feu *éternel*, qui a été préparé à Satan et à ses « anges. Et ceux-ci iront au supplice *éternel*, et les justes à la vie « éternelle : *et ibunt hi in supplicium* ÆTERNUM, *justi autem in* « *vitam æternam* (1). » De l'aveu de tous, le mot *éternel*, dans la seconde partie de ce texte, exprime une éternité proprement dite, ou une durée qui n'aura pas de fin ; or, évidemment, il doit avoir la même signification dans la première partie du même texte ; autrement, celui qui est la vérité même nous eût induits en erreur : le supplice des réprouvés sera donc *éternel*, à prendre ce terme à la rigueur.

216. C'est aussi l'enseignement des apôtres : saint Paul dit que Jésus-Christ viendra au milieu des flammes pour tirer vengeance de ceux qui ne reconnaissent pas Dieu, et de ceux qui n'obéissent pas à l'Évangile ; puis il ajoute qu'ils souffriront les peines d'une éternelle damnation : *pœnas dabunt in interitu æternas* (2). Saint Jude écrivait aux premiers chrétiens : « Je veux vous avertir que « Dieu réserve dans des chaînes éternelles et de profondes ténèbres, « pour le jugement du grand jour, les anges qui n'ont pas conservé « leur principauté : *vinculis æternis caligine reservavit* (3). » Saint Jean, l'auteur de l'Apocalypse, nous apprend que la *bête*, ou le démon et le faux prophète, seront tourmentés jour et nuit dans les siècles des siècles : *cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum* (4). Il est donc prouvé par l'Écriture que les peines de l'enfer sont éternelles.

217. Aussi les Pères et les docteurs de l'Église ont-ils cons-

tinguitur. Quod si oculus tuus scandalizat te, ejice eum : bonum est tibi luscum introire in regnum Dei, quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis, ubi vermis eorum non moritur, et ignis non extinguitur. *Saint Marc*, c. IX, v. 42 *et suiv.* — (1) Saint Matthieu, c. XXV, v. 34, 41 et 46. — (2) IIe épître aux Thessaloniciens, c. I, v. 8 et 9. — (3) Saint Jude, v. 6. — (4) Apocalypse, c. XX, v. 10.

tamment proclamé l'éternité de l'enfer, s'appuyant sur les oracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Saint Clément de Rome, disciple des apôtres, et l'un des premiers successeurs de saint Pierre sur le siége de Rome, dit que les âmes même des impies sont *immortelles;* qu'il vaudrait mieux pour elles *n'être point incorruptibles; qu'elles souffrent une peine éternelle dans un feu qui ne s'éteint pas; qu'elles ne meurent point, et que, pour leur malheur, elles ne mourront jamais* (1). Saint Justin, martyr, enseigne que ceux des anges et des hommes qui ont abusé de leur libre arbitre sont, par un juste jugement, condamnés au supplice du feu éternel : *in igne sempiterno* (2); que Satan avec sa milice, et les hommes qui auront suivi ses conseils, sera tourmenté éternellement, *per sæculum infinitum* (3).

218. Saint Théophile d'Antioche écrivait à Autolyque : « J'ai « foi en Dieu, et je lui obéis volontiers : je t'exhorte à lui obéir « toi-même, de crainte que si tu refuses de croire en lui mainte- « nant, tu ne sois forcé de croire un jour, lorsque tu seras con- « damné à des peines éternelles, *suppliciis æternis* (4). » Saint Irénée, ayant cité cette sentence de Notre-Seigneur, *Allez, maudits, au feu éternel que mon Père a préparé au diable et à ses anges*, ajoute que le feu *éternel* n'a pas été préparé principalement pour l'homme, mais pour celui qui a séduit l'homme, pour le prince de l'apostasie, et pour les anges qui ont apostasié avec lui ; puis pour les hommes qui persévèrent dans les œuvres de l'iniquité, sans faire pénitence (5). Tertullien, parlant au nom des chrétiens de son temps : « Pour nous, disait-il, qui devons être « jugés par un Dieu qui voit tout, et qui savons que ses punitions « sont *éternelles*, nous sommes les seuls qui embrassons la vraie « vertu ; et parce que nous la connaissons parfaitement, et parce « que le *supplice destiné au crime est, non pas de longue durée,* « *mais éternel*, nous craignons l'Être souverain, que doit craindre « celui qui juge des hommes qui le craignent (6). »

219. On lit dans Minucius Félix, qui vivait du temps de Tertullien : « Vos savants et vos poëtes vous avertissent des supplices « éternels qui sont destinés aux méchants, quand ils vous me- « nacent de ce fleuve de feu, et de ce marais brûlant du Styx qui « entoure plusieurs fois le Tartare; choses qu'ils ont apprises (pour

(1) Dans saint Jean Damascène, *in Eglogis.* — (2) Apologie I. — (3) Apologie II. — (4) Liv. I, à Autolyque, n° XIV. — (5) Liv. III, contre les hérésies, c. XXIII. — (6) Apologétique, n° XLV.

« le fond) par les oracles des prophètes, et (pour ce qui tient à la « superstition) par l'inspiration des démons... Les tourments de « l'enfer n'ont ni mesure ni fin. Le feu, comme s'il était doué d'in- « telligence, brûle les membres et ne les consume point ; il les dé- « vore et les alimente en même temps ; semblable à la foudre qui « atteint les corps et ne les détruit pas, aux volcans du Vésuve et « de l'Etna, qui sont toujours enflammés et ne s'éteignent jamais. « Cette flamme vengeresse s'entretient sans détruire ceux qu'elle « brûle ; elle se nourrit des douleurs aiguës qu'elle leur fait « éprouver (1). »

220. Saint Cyprien : « Croyez à celui qui réserve la vie éter- « nelle pour récompense à ceux qui croient. Croyez à celui qui « destine, dans les ardeurs de l'enfer, des supplices éternels à ceux « qui ne croient pas. Ceux qui seront condamnés à ces supplices « seront la proie d'un feu qui ne se ralentit point; leurs tourments « ne peuvent avoir ni repos ni fin (2). » Suivant Arnobe, les feux de l'enfer ne s'eteindront jamais (3). Lactance dit que ceux qui préfèrent les biens de la terre aux biens célestes seront condamnés à une peine éternelle (4).

C'est aussi la doctrine de saint Hilaire de Poitiers (5), de Julius Firmicus (6), de Némésius, philosophe chrétien (7), de Didyme d'Alexandrie (8), de saint Pacien de Barcelone (9), et de saint Basile (10).

Saint Grégoire de Nazianze, distinguant les différentes espèces de feu dont Dieu se sert pour exercer sa vengeance, dit que le plus redoutable de tous est celui qui, joint au ver qui ne dort point, ne s'éteint jamais ; que ce feu perpétuel et éternel est le châtiment des hommes qui auront commis le crime (11) ; et que rien ne tourmentera plus les réprouvés que de se voir rejetés de Dieu, et de porter dans leur conscience les marques de l'éternelle ignominie à laquelle ils seront condamnés (12). Saint Éphrem, diacre d'Édesse, enseigne que ceux qui sont en enfer ne peuvent en être délivrés; qu'ils y sont retenus par des liens indissolubles ; que le feu qui les brûle ne s'éteindra point, et que les douleurs et les supplices intolérables qu'ils endurent n'auront pas de

(1) Octavius, n° xxxv. — (2) Liv. à Démétrien, *sub finem*. — (3) Liv. ii, contre les gentils. — (4) Liv. vii, des Institutions, c. v, etc. — (5) Comment sur saint Matthieu, c. xxvii. — (6) De l'erreur des religions profanes, c. xix. — (7) De la nature de l'homme, c. 1. — (8) Liv. iii, *De Spiritu Sancto*. — (9) Exhortation à la pénitence. — (10) Exhortation au baptême. — (11) Discours xl. — (12) Discours xv.

fin : *non habent finem dolores ac mala istorum intoleranda* (1).

221. Saint Grégoire de Nysse, encore que les partisans d'Origène aient altéré quelques endroits de ses écrits, ne s'exprime pas moins clairement en faveur du dogme de l'éternité des peines. « L'âme du pécheur, dit-il, s'accusant de sa témérité, gémissant et « pleurant, sera reléguée dans un lieu triste comme dans un ré« duit, où elle souffrira des peines éternelles, en proie à une tris« tesse qui ne finira jamais, et qui ne pourra point se consoler (2). « Un repos éternel et souverain est réservé dans le royaume céleste « à ceux qui auront été bons et charitables ; mais le supplice éter« nel du feu attend les hommes inhumains et méchants (3). Qui « éteindra cette flamme, s'écrie-t-il, en parlant aux mauvais ri« ches? Qui vous préservera des morsures de ce ver qui ne mourra « jamais? *Quis extinguet flammam? quis avertet vermem nun« quam morientem* (4)? »

222. Saint Ambroise : « Je sais que les plus grands tourments « sont réservés aux pécheurs, et que les âmes des impies souffri« ront des supplices, non temporaires, mais éternels ; des supplices « qui n'auront pas de fin (5). » Saint Jean Chrysostome, qui est mort peu de temps après saint Ambroise, écrivait à Théodore : « Quand vous entendez parler du feu de l'enfer, ne vous le repré« sentez point comme le feu d'ici-bas : tout ce que celui-ci saisit, « il le dévore et le consume ; celui-là, au contraire, brûle perpé« tuellement ceux dont il s'empare, et ne se ralentit jamais. C'est « pourquoi il est dit qu'il ne s'éteint point. Les pécheurs seront « revêtus de l'immortalité ; mais ce ne sera pas pour leur gloire, « ce sera pour qu'ils souffrent éternellement (6). Celui qui a été « une fois livré au feu de l'enfer ne peut espérer de voir la fin de « son supplice. Les plaisirs de cette vie passent comme une ombre « et comme un rêve ; le péché n'est pas encore consommé, que le « sentiment de la volupté est éteint. Mais les supplices qui leur « sont destinés n'ont aucun terme. La jouissance n'est que pour un « moment : le tourment est éternel (7). »

223. Saint Jérôme, parlant des origénistes, qui prétendaient que le démon peut être changé et rétabli dans son premier état, s'exprime en ces termes : « Non-seulement l'Écriture sainte ne dit « pas cela, mais cette opinion tend à détruire la crainte de Dieu

(1) Traité *Non esse ridendum.* — (2) Discours *De castigationibus* — (3) Discours I, de l'amour des pauvres. — (4) Discours V, sur les béatitudes — (5) De la chute d'une vierge. — (6) Liv. I, à Théodore tombé, n° IX. — (7) Liv. II, au même, n° III.

« dans les hommes, et à les porter au péché, dans la persuasion « que si le démon, auteur de tous les maux et la source de tous les « péchés, peut être sauvé par la pénitence, les réprouvés pourront « l'être également. Sachons donc, comme nous l'apprend l'Évan- « gile, que les pécheurs seront envoyés au feu éternel qui est « préparé à Satan et à ses anges; et que c'est d'eux qu'il est dit : « *Leur ver rongeur ne mourra point*, et le feu qui les brûlera ne « s'éteindra point (1). »

224. Saint Augustin combat les mêmes erreurs. Écoutez ce qu'il dit dans ses livres de la Cité de Dieu : « Il faut voir d'abord « pourquoi l'Église n'a pu souffrir l'opinion de ceux qui promettent « au diable le pardon, après même de très-grands et de très-longs « supplices. Si tant de saints, profondément versés dans l'un et « l'autre Testament, n'ont envié la béatitude à personne, c'est « qu'ils ont vu que ce serait anéantir cet arrêt que le Sauveur dé- « clare qu'il prononcera au jour du jugement : *Retirez-vous de* « *moi, maudits, et allez dans le feu éternel qui est préparé pour* « *le diable et pour ses anges*. Cela montre clairement que le « diable et ses anges brûleront dans un feu éternel; aussi bien « que ces paroles de l'Apocalypse : « *Le diable, qui les séduisait,* « *fut jeté dans un étang de feu et de soufre avec la bête et le* « *faux prophète, où ils seront tourmentés jour et nuit dans les* « *siècles des siècles ;* c'est-à-dire éternellement, selon le langage « ordinaire de l'Écriture. C'est pour cela que l'on ne saurait trou- « ver d'autre raison, ni même de raison plus juste et plus évidente « de cette croyance fixe et immobile de la véritable piété, qu'il n'y « aura plus de retour à la justice et à la vie des saints pour le « diable et pour ses anges, que parce que l'Écriture, qui ne trompe « personne, dit que Dieu ne les a point épargnés, et qu'il les a « condamnés, en attendant, aux noirs cachots de l'enfer, où ils « sont gardés pour être punis au dernier jugement; qu'on les jet- « tera dans un feu éternel, où ils seront tourmentés dans les siècles « des siècles. Que s'il en est ainsi, comment peut-on prétendre que « tous les hommes, ou même quelques-uns, seront délivrés de cette « éternité de peines après quelques longues souffrances que ce « puisse être; à moins que de donner atteinte à la foi qui nous « fait croire que le supplice des démons sera éternel ? Si ceux ou « quelques-uns de ceux à qui on dira, *Retirez-vous de moi,* « *maudits, et allez au feu éternel qui est préparé pour le diable*

(1) Comment. sur le ch. II de Jonas.

« *et pour ses anges*, ne doivent pas toujours demeurer dans ce « feu, pourquoi croira-t-on que le diable et ses anges y demeureront éternellement? Est-ce que la sentence que Dieu prononcera « contre les anges et contre les hommes ne sera vraie que pour les « anges? Assurément les choses iront de la sorte, si les conjectures des hommes l'emportent sur la parole de Dieu ; mais comme « cela est impossible, ceux qui désirent se garantir du supplice « éternel ne doivent pas s'amuser à disputer contre Dieu, mais « accomplir ses commandements, tandis qu'il en est encore temps. « D'ailleurs, quelle apparence y a-t-il d'entendre *le supplice éternel* d'un feu qui doit durer longtemps, et *la vie éternelle* d'une « vie qui doit durer toujours, vu que Jésus-Christ, au même lieu « et dans une même période, comprenant l'un et l'autre, a dit : « *Ainsi, ceux-ci iront au supplice éternel, et les justes dans la* « *vie éternelle?* Si l'un et l'autre est éternel, certainement on doit « entendre ou que l'un et l'autre durera longtemps, mais après « tout prendra fin, ou que l'un et l'autre durera toujours, et ne « finira point. Ces deux choses sont mises en parallele : d'un côté « le supplice éternel, et de l'autre la vie éternelle; de sorte qu'on « ne peut prétendre sans absurdité que, dans une seule et même « expression, la vie éternelle n'ait point de fin, et que le supplice « éternel en ait une. Puis donc que la vie éternelle des saints ne « finira point, certainement le supplice éternel des damnés sera « de même (1). »

225. Nous pourrions citer encore saint Prosper, saint Léon, saint Fulgence, saint Grégoire le Grand, et généralement tous les docteurs de l'Église qui ont parlé du châtiment des réprouvés; tous professent l'éternité des peines de l'enfer. Qu'il nous suffise de rappeler que le concile de Constantinople de 553, cinquième concile œcuménique, a frappé d'anathème l'erreur de ceux qui prétendaient que les tourments des impies et même des démons auraient une fin, et que les impies et les démons seraient un jour rétablis dans leur premier état (2).

226. Telle est donc et telle a toujours été la croyance de l'Église catholique ; telle a été, de tout temps, la croyance des chrétiens, même des communions séparées du saint-siége, si on excepte quelques hérétiques obscurs, tels que les origénistes. C'était la croyance des Juifs, comme nous l'avons vu dans plusieurs passages

(1) De la Cité de Dieu, liv. xxi. c. xxiii. — (2) Nicéphore, *Hist. ecclés. liv.* xxvii, c. 28

de l'Ancien Testament; c'était aussi la croyance des patriarches. Les prophètes ne pensaient pas autrement que Moyse, ni Moyse autrement que les enfants de Jacob, que Jacob lui-même, qu'Abraham le père des croyants, que Noé, qu'Adam le chef et le précepteur du genre humain. Une preuve que la croyance à l'éternité des peines remonte à la tradition primitive, et qu'elle est aussi ancienne que le monde, c'est que nous la retrouvons, quoique plus ou moins altérée, chez tous les peuples. Les Grecs, les Romains, les Égyptiens, les Chaldéens, les Perses, les Syriens, les Indiens, les peuples du Nord et ceux de l'Amérique, tous ceux dont on connaît la religion, admettaient une récompense éternelle pour les justes, et des peines éternelles pour les méchants (1). Ainsi, le dogme de l'éternité de l'enfer est fondé tout à la fois sur la révélation primitive, sur la révélation mosaïque et sur la révélation évangélique, en un mot, sur l'enseignement catholique, dont l'autorité est l'autorité de Dieu même, comme nous l'avons montré dans le premier volume de cet ouvrage.

227. Direz-vous qu'on ne peut concilier ce dogme avec la bonté de Dieu? Mais « qui es-tu, ô homme, pour contester avec Dieu? « *O homo, tu qui es, qui respondeas Deo* (2)? Qui osera vous dire, « Seigneur, pourquoi vous avez fait cela? Ou qui s'élèvera contre « votre jugement? Qui paraîtra devant vous pour prendre la dé-« fense des hommes injustes? Ou qui vous accusera quand vous « aurez fait périr les nations que vous avez formées? Car après « vous, qui avez soin de tous les hommes, il n'y a pas d'autre « Dieu, à qui vous ayez à faire voir qu'il n'y a rien d'injuste dans « les jugements que vous prononcez; il n'y a ni roi ni prince qui « puisse s'élever contre vous, en faveur de ceux que vous aurez « fait périr (3). » Non, il ne nous appartient pas de juger les jugements de Dieu. Il est admirable dans ses saints par sa bonté; il ne l'est pas moins par sa justice dans les réprouvés. Il est bon, infiniment bon : mais quoique sa bonté soit infinie, il n'est point tenu de faire pour la créature tout ce que la créature peut désirer; autrement, il pourrait être tenu à l'infini, ce qui implique contradic-

(1) Voyez le P. Perrone, *Tract. de Deo creatore*, *part.* III, *c.* VI, *etc.* — (2) Épître aux Romains, c. IX, v. 20. — (3) Quis dicet tibi : Quid fecisti? aut quis stabit contra judicium tuum? aut quis in conspectu tuo veniet vindex iniquorum hominum? aut quis tibi imputabit, si perierint nationes quas tu fecisti? Non enim est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus, ut ostendas quoniam non injuste judicas judicium. Neque rex, neque tyrannus in conspectu tuo inquirent de his quos perdidisti. *Sagesse*, *c.* XII, *v.* 12, 13 *et* 14.

tion : les dons de Dieu, de quelque genre et quelque grands qu'ils soient, ne peuvent être que finis et bornés comme ceux qui les reçoivent. Tout ce que nous pouvons exiger, pour ainsi dire, de la bonté du Créateur, c'est qu'il donne à tous les hommes les moyens d'être heureux, de sorte que personne ne soit malheureux que par sa faute. Le pécheur qui est condamné à un supplice éternel ne peut se plaindre que de lui-même ; il ne peut se plaindre de Dieu qu'autant qu'il n'aurait pu éviter cette damnation. Mais il n'en est pas ainsi : Dieu ne réprouve et ne damne après cette vie les pécheurs impénitents que parce que ces pécheurs se sont réprouvés et damnés eux-mêmes, tandis qu'ils étaient sur la terre : libres de faire le bien et le mal, de choisir entre la vie et la mort éternelle, ils ont fait le mal au lieu de faire le bien ; ils ont préféré la mort à la vie, les peines de l'enfer aux jouissances du ciel, le séjour de Satan au royaume de Dieu. Ils sont donc malheureux parce qu'ils l'ont voulu ; et ils le seront éternellement, parce que, malgré les avertissements et les menaces du Seigneur, ils ont suivi, de plein gré, la voie qui conduit à la perdition éternelle : ce qui fait que l'éternité de l'enfer n'est pas plus contraire à la justice qu'à la bonté divine. La justice de Dieu serait compromise, il est vrai, s'il punissait sans qu'on l'eût mérité ; si, dans ses jugements, il ne discernait point entre le coupable et l'innocent, ni entre tel ou tel degré de culpabilité. Mais tel n'est pas l'ordre de la Providence : Dieu récompense les saints, et les récompense éternellement, parce qu'il est bon ; il punit les méchants, et les punit éternellement, parce qu'il est juste ; il rend à chacun selon ses œuvres, pour le bien comme pour le mal, parce qu'il est bon et juste en même temps.

228. Ne dites pas qu'il n'y a point de proportion entre le péché qui ne dure qu'un moment et la peine qui dure éternellement. Car évidemment, pour savoir s'il y a proportion ou non entre la peine et l'offense, on ne doit en juger ni par la durée de la peine, ni par la durée de l'acte par lequel on se rend coupable ; il ne faut qu'un instant pour commettre les plus grands crimes : mais on doit se reporter à la grièveté de l'offense, dont la malice se tire et de la bassesse de celui qui en est l'auteur, et de la majesté de celui qui est offensé. D'après cette notion, qui ne peut être contestée, on conçoit facilement que la malice du péché, en tant qu'il offense Dieu, qu'il outrage la majesté divine, est en quelque sorte infinie ; et que, loin de dépasser les limites de la justice à l'égard des réprouvés, le souverain juge demeure plutôt en deçà, même en leur infligeant une

peine éternelle. D'ailleurs, le péché, le crime d'un moment, qui n'a pas été réparé ici-bas par la pénitence, devient un crime éternel. Non-seulement l'état du péché, mais le péché, mais l'affection du moins virtuelle au péché, survit à la mort du pécheur et subsiste aussi longtemps que le pécheur, c'est-à-dire, éternellement. Celui qui meurt dans l'impénitence meurt dans son péché, conserve son péché et l'affection au péché; ce n'est même que parce qu'il conserve de l'affection au péché, qu'il meurt impénitent : *in malignitate nostra consumpti sumus* (1). Il est en mourant ce qu'il était auparavant, et il est après la mort ce qu'il était en mourant; il sera toujours le même, toujours pécheur : non qu'il commette en enfer de nouveaux péchés, car les damnés ne peuvent plus démériter; mais parce que, étant mort dans le péché et avec l'affection au péché, il ne peut plus ni sortir de l'état du péché, ni renoncer au péché. A la vérité, il regrette d'avoir offensé Dieu, il s'en repent même, suivant l'expression de l'Écriture : *pœnitentiam agentes* (2); mais il s'en repent trop tard, il s'en repent inutilement; sa pénitence n'est point l'effet de la grâce; il n'y a plus de miséricorde pour lui; le sang de Jésus-Christ ne coulera point dans les enfers; il ne peut ni expier son péché, ni revenir à de meilleurs sentiments. Il est donc vrai de dire que son péché dure toujours, qu'il devient éternel, et qu'il peut, par conséquent, être puni éternellement.

229. Mais Dieu ne pourrait-il pas, par sa grâce, changer le cœur du réprouvé, rendre ses peines méritoires, et abréger son supplice? On conçoit qu'il le pourrait, si on ne considère que sa bonté, sa puissance et sa justice. Mais y est-il tenu? Non : on ne prouvera jamais qu'il soit obligé de faire pour les hommes plus qu'il n'a fait. Qu'on se rappelle donc que non-seulement Dieu est souverainement bon, mais qu'il est souverainement sage; et, tout en admirant sa bonté à l'égard des élus, on adorera la rigueur de ses jugements à l'égard des réprouvés. On peut même dire que, d'après l'ordre qu'il a établi lui-même, et dans lequel se montre visiblement sa providence, la sagesse de Dieu, que l'on ne doit point séparer de ses autres attributs, s'oppose a ce que les peines de l'enfer aient un terme. En effet, si, malgré la croyance universelle à l'éternité de ces peines, la terre est comme inondée de crimes; s'il se trouve encore un si grand nombre de pécheurs qui boivent l'iniquité comme l'eau, et vivent comme s'ils n'avaient rien à craindre après la mort, que deviendrait le monde, si

(1) Sagesse, c. v. v. 13. — (2) Ibidem. v. 3

l'enfer n'était plus qu'un purgatoire? Otez la crainte de l'éternité malheureuse, c'en est fait des lois de la religion et de la morale pour le plus grand nombre; elles seront impuissantes contre le crime. Donnez à l'égoïste, à l'avare, à l'usurier, au voluptueux, à l'adultère, au plus grand scélérat, l'assurance ou seulement l'espoir d'en finir un jour avec la justice divine; bientôt vous verrez disparaître de dessus la terre, avec la crainte de Dieu, la pratique de la vertu.

§ II. *Quelles sont les peines de l'enfer?*

230. On distingue deux peines de l'enfer: la peine du *dam* et la peine du *sens*. La première consiste dans la privation de la vision intuitive, ou dans la perte du bonheur du ciel, et dans le regret de l'avoir perdu. La seconde consiste dans la douleur causée par le feu. Ce double châtiment est aggravé par le désespoir, le réprouvé ne pouvant espérer de voir la fin de ses tourments. Les peines de l'enfer sont exprimées par ce ver qui ne meurt point et par ce feu qui ne s'éteint point, dont Jésus-Christ lui-même menace les pécheurs : *Vermis eorum non moritur, et ignis non extinguitur* (1).

231. On entend par ce ver rongeur les peines intérieures, les remords et les regrets des réprouvés, comme on le voit d'ailleurs par ce passage du livre de la Sagesse : A la vue de la gloire et du bonheur des justes, les méchants « seront saisis de trouble et d'une « horrible frayeur. Ils seront surpris d'étonnement en voyant tout « d'un coup, contre leur attente, les justes sauvés. Ils diront en eux- « mêmes, étant touchés de regret, et jetant des soupirs dans le « serrement de leur cœur : Ce sont ceux-là qui ont été autrefois « l'objet de nos railleries, et que nous donnions pour exemple des « personnes dignes de toutes sortes d'opprobres. Insensés que nous « étions! leur vie nous paraissait une folie, et leur mort honteuse; « et cependant les voilà élevés au rang des enfants de Dieu, et leur « partage est avec les saints. Nous nous sommes donc égarés de la « voie de la vérité. La lumière de la justice n'a point lui pour « nous, et le soleil de l'intelligence ne s'est point levé pour nous. « Nous nous sommes lassés dans la voie de l'iniquité et de la per- « dition. Nous avons suivi des voies difficiles, et nous avons « ignoré la voie du Seigneur. De quoi nous a servi notre orgueil? « Qu'avons-nous retiré de la vaine ostentation de nos richesses?

(1) Saint Marc, c. IX, v. 43, 45 et 47.

« Toutes ces choses sont passées comme une ombre.... A peine « étions-nous venus au monde, que nous avons cessé de vivre ; nous « avons été consumés dans notre malice. Voilà ce que les pécheurs « diront dans l'enfer : *Talia dixerunt in inferno hi qui pecca-* « *verunt* (1). »

232. Par là nous apprenons que les réprouvés seront tourmentés par l'envie qu'ils auront contre les saints, qu'ils condamneront leurs égarements, et qu'ils auront une douleur amère de se voir privés de la gloire et de la félicité des justes. Mais ce serait sans fondement qu'on les ferait blasphémer contre Dieu : le blasphème n'est point une peine, et ne peut aggraver les peines des damnés. D'ailleurs, loin de commettre de nouveaux crimes, ils se repentiront, quoique inutilement, d'avoir commis ceux qui sont le sujet de leur damnation : *pœnitentiam agentes;* et, au lieu de se plaindre de la justice de Dieu, ils ne se plaindront que d'eux-mêmes : Insensés que nous étions, diront-ils, *nos insensati !* A quoi nous a servi notre orgueil? *Quid nobis profuit superbia?* Qu'avons-nous retiré de l'ostentation de nos richesses et des vains plaisirs qu'elles nous ont procurés? *Divitiarum jactantia quid contulit nobis?* Non, encore que leurs péchés subsistent éternellement, et que par là même ils méritent une peine éternelle, une fois en enfer, ils ne peuvent plus offenser Dieu. La mort du pécheur, dit saint Ambroise, met fin à ses péchés : *mors peccatoris finem peccandi affert* (2). Suivant saint Augustin, à la mort les méchants ne cessent pas d'être méchants ; ils conservent le propos qu'ils avaient de pécher ; cependant ils ne peuvent plus pécher : *Iniqui nec post mortem desinunt esse iniqui ; quia etsi peccare non possint, peccandi tamen propositum tenent* (3).

(1) Videntes turbabuntur timore horribili, et mirabuntur in subitatione insperatæ salutis, dicentes intra se, pœnitentiam agentes, et præ angustia spiritus gementes : Hi sunt quos habuimus aliquando in derisum, et in similitudinem improperii. Nos insensati vitam illorum æstimabamus insaniam, et finem illorum sine honore : ecce quomodo computati sunt inter filios Dei, et inter sanctos sors illorum est. Ergo erravimus a via veritatis, et justitiæ lumen non luxit nobis, et sol intelligentiæ non est ortus nobis. Lassati sumus in via iniquitatis et perditionis, et ambulavimus vias difficiles, viam autem Domini ignoravimus. Quid nobis profuit superbia? aut divitiarum jactantia quid contulit nobis? Transierunt omnia illa tanquam umbra.... Sic et nos nati continuo desivimus esse, et virtutis quidem nullum signum valuimus ostendere ; in malignitate nostra consumpti sumus. Talia dixerunt in inferno hi qui peccaverunt. *Sagesse*, c. V, *v.* 2 et suiv. — (2) Du bien de la mort, c. VII. — (3) Homél. XIX, *opus imperf in Matthæum.*

233. La seconde peine de l'enfer est la peine du feu : *ignis non extinguitur*. Mais en est-il de ce feu comme du ver rongeur? Ce feu est-il un feu matériel ou un feu intérieur, un feu qui, en agissant directement sur l'âme, agit indirectement sur le corps? C'est une question au sujet de laquelle il n'existe aucune décision de l'Église. Il est de foi que les damnés seront éternellement privés du bonheur du ciel, et qu'ils seront éternellement tourmentés en enfer; mais il n'est pas de foi que le feu qui les fait souffrir soit un feu matériel. Plusieurs docteurs, dont l'opinion n'a point été condamnée, pensent que le second membre de ce texte, *vermis eorum non moritur, et ignis non extinguitur*, peut s'entendre comme le premier, c'est-à-dire, dans un sens figuré; et que le mot *ignis* exprime plutôt une douleur vive et analogue à celle du feu, que la douleur même causée par le feu. Néanmoins, le sentiment qui est pour la réalité ou la matérialité du feu est si général parmi les catholiques, que nous ne croyons pas qu'on puisse enseigner l'opinion contraire. Mais il est important de faire remarquer que, dans le second comme dans le premier sentiment, l'enfer est un lieu de supplices : *locum tormentorum*, dit l'Évangile (1). Tous reconnaissent, d'après l'Écriture, que les réprouvés souffriront cruellement jour et nuit dans les siècles des siècles : *cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum* (2); et que c'est une chose terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant : *horrendum est incidere in manus Dei viventis* (3). « L'opinion selon laquelle le feu de l'enfer n'est que métaphorique « n'exclut pas la peine du sens, consistant dans une vive affliction du corps, quoique non causée par le feu. Les Israélites, « pendant leur servitude en Égypte, comparée à une fournaise ardente, n'enduraient pas le supplice du feu; mais ils souffraient « de grandes peines corporelles. Il est dans l'ordre de la justice « que les corps qui ont coopéré avec les âmes des réprouvés aux « crimes, en partagent avec elles le châtiment. L'Écriture donne « à entendre que leur chair aura part à ce châtiment : *vindicta carnis impii ignis et vermis*. (Eccli., VII, 19.) Sur quoi saint « Augustin fait cette remarque : *Potuit brevius dici vindicta impii; cur ergo dictum est* CARNIS *impii, nisi quia utrumque, id est, et ignis et vermis, pœna sit carnis?* (De Civit., lib. XXI, « c. 9.) La même Écriture se sert souvent du mot *ignis* pour signifier affliction, peine, soit de l'esprit, soit du corps, épreuve par

(1) Saint Luc, c. XVI, v. 28. — (2) Apocalypse, c. XX, v. 10. — (3) Épître aux Hébreux, c. X, v. 31.

« tribulation » Ainsi s'exprime M. de Pressy, évêque de Boulogne (1).

234. En parlant du bonheur des saints, nous avons dit qu'il y a *plusieurs demeures dans la maison du Père céleste*, dans le royaume de Dieu (2) : de même, il y en a plusieurs en enfer. Dieu rend à chacun selon ses œuvres ; il récompense les justes suivant le degré de leur mérite ; il punit les méchants suivant le degré de leur culpabilité, ayant égard au nombre et à la gravité des péchés qu'on aura commis, aux dons qu'on aura reçus du ciel, et à l'abus qu'on en aura fait. « On exigera beaucoup de celui à qui on aura « beaucoup donné ; et on fera rendre un plus grand compte à celui « qui aura reçu davantage (3). » C'est pourquoi, parce qu'il n'y a peut-être pas deux hommes qui aient reçu les mêmes grâces et qui soient coupables au même degré, il n'y a peut-être pas deux réprouvés qui soient punis avec la même sévérité. Ceux qui seront condamnés au feu éternel seront tous punis, et ils le seront tous éternellement, mais plus ou moins sévèrement, selon qu'ils auront été plus ou moins coupables. Leur supplice, quoique inégal, sera éternel pour tous ; et, une fois fixé par la justice divine, il demeurera toujours le même, sans s'aggraver ni diminuer avec le temps.

Il est vrai que quelques docteurs, entre autres saint Augustin, paraissent favorables à l'opinion de la mitigation des peines de l'enfer. Ils pensent ou plutôt ils conjecturent que quoique les prières des vivants ne puissent faire cesser le supplice des réprouvés, elles peuvent cependant leur procurer quelque soulagement. Mais encore que cette opinion ne soit point condamnée par l'Église, elle ne pourrait être soutenue sans témérité. Comment, en effet, accorder cette diminution ou cet adoucissement de la peine des damnés avec la parabole du mauvais riche, qui, étant en enfer, ne peut obtenir la moindre goutte d'eau pour rafraîchir sa langue ? D'ailleurs, s'il entrait dans les desseins de Dieu d'adoucir les peines de l'enfer par la prière et les bonnes œuvres des fidèles, pourquoi donc l'Église ne prie-t-elle pas pour les damnés ? N'aurait-on pas droit de lui reprocher, à elle qui est si bonne et si miséricordieuse, de méconnaître les miséricordes de Dieu, dont elle est cependant la fidèle interprète auprès des hommes ?

(1) Instructions pastorales, etc., de Mgr. l'évêque de Boulogne, tom. I, p. 474, édit. de 1786. — (2) Voyez, ci-dessus, le n° 191. — (3) Omni autem cui multum datum est, multum quæretur ab eo : et cui commendaverunt multum, plus petent ab eo. *Saint Luc, c.* XII, *v.* 48.

CHAPITRE V.

De la résurrection des corps.

Tous les hommes ressusciteront, mais ils ne ressusciteront pas tous dans le même état.

ARTICLE I.

Il est de foi que tous les hommes ressusciteront un jour.

235. Suivant le IV[e] concile général de Latran, de 1215, *tous les hommes, les réprouvés comme les élus, ressusciteront avec leurs propres corps* (1). C'est la croyance de tous les temps. Le symbole de saint Athanase, qui est reçu dans toute l'Église, porte: *Tous les hommes doivent ressusciter avec leurs corps* (2). Nous trouvons la même profession de foi dans le symbole du premier concile œcuménique de Constantinople, de 381; on lit dans ce symbole, qui se chante dans l'Église grecque comme dans l'Église latine : *Nous attendons la résurrection des morts* (3); ce qui est conforme au symbole des apôtres : *Je crois la résurrection de la chair* (4).

236. Aussi les Pères de l'Église, s'appuyant tout à la fois sur la tradition apostolique et sur les oracles de l'Ancien et du Nouveau Testament, ont constamment professé et défendu le dogme de la résurrection des corps. Tertullien, Origène, saint Justin, Athénagore, saint Théophile d'Antioche, saint Irénée, saint Athanase, saint Hilaire de Poitiers, saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, saint Épiphane, saint Jérôme, Ruffin d'Aquilée, saint Augustin, Théodoret, saint Grégoire le Grand, et généralement tous les docteurs de l'Église, proclament, d'une voix unanime, le dogme de la résurrection des morts. Obligés de nous restreindre, nous nous bornerons à faire parler Tertullien, qui touche aux temps apostoliques.

(1) Omnes (tam reprobi quam electi) cum suis propriis corporibus resurgent, quæ nunc gestant, ut recipiant secundum merita sua, sive bona fuerint, sive mala, illi cum diabolo pœnam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam. *Capit.* I. — (2) Ad cujus (Christi) adventum resurgere habent cum corporibus suis. — (3) Expectamus resurrectionem mortuorum. — (4) Credo... carnis resurrectionem.

237. Ce célèbre docteur commence ainsi son livre de la *Résurrection de la chair :* « La résurrection des morts est la confiance « des chrétiens. Nous y croyons, parce que la vérité nous force « d'y croire. C'est Dieu lui-même qui nous a révélé cette vérité : « *Fiducia christianorum, resurrectio mortuorum. Illa, credentes « sumus, hoc credere veritas cogit. Veritatem Deus aperit.* » Puis il prouve, contre les païens et quelques hérétiques, la résurrection future des corps par la dignité de la chair, par son union avec l'âme, par la part qu'elle prend à ses actes, et par la promesse de Dieu. « Qu'on se représente Dieu tout occupé à former le premier « homme. A chaque linéament qu'il imprime au limon, il pensait « au Christ, qui un jour devait être homme, au Verbe, qui devait « se faire chair et limon, autrement terre. Le Père dit au Fils : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance. Et Dieu fit « l'homme, savoir, cela même qu'il formait ; et il le fit à l'image de « Dieu, c'est-à-dire, du Christ (1). Ainsi ce limon, qui recevait dès « lors l'image du Christ à venir dans la chair, était non-seulement « l'ouvrage de Dieu, mais son gage (2).

238. « Voilà pour l'âme de l'homme. Voyons maintenant l'âme du « chrétien. Aucune âme ne peut être sauvée, si elle ne croit pendant qu'elle est dans la chair. La chair est le pivot du salut. « Lorsque l'âme est consacrée à Dieu, c'est par la chair qu'elle « peut l'être. On lave la chair pour purifier l'âme ; on oint la chair « pour consacrer l'âme ; on fait sur la chair le signe de la croix « pour que l'âme soit confirmée ; la chair est couverte comme « d'une ombre par l'imposition de la main, afin que l'âme soit « éclairée par le Saint-Esprit ; la chair mange le corps et le sang « de Jésus-Christ, afin que l'âme soit engraissée de Dieu même : « unies dans l'opération, elles ne peuvent être séparées dans la « récompense. Les sacrifices agréables à Dieu, je veux dire les « laborieux exercices de l'âme, tels que les jeûnes, les dures « abstinences et tout ce qu'amène la mortification des sens, c'est « la chair qui les exécute à ses propres dépens. La pureté de la « vierge, la chasteté de la veuve, la continence observée secrètement dans le mariage, c'est encore la chair qui offre à Dieu ces « parfums. Enfin, dis-moi toi-même, que penses-tu de la chair, « lorsqu'étant exposée, pour la confession du nom de chrétien, aux « regards et a la haine publique, elle soutient le généreux combat? « lorsque, dans la sombre horreur des prisons, privée de la lu-

(1) De la résurrection de la chair, c. VI. — (2) Ibidem.

« mière du jour, condamnée à toutes les privations, en proie à l'in-
« fection qui pénètre tous les sens, abreuvée d'humiliations, ne
« pouvant même compter sur la liberté du sommeil, enchaî-
« née, tourmentée qu'elle est sur sa couche même, elle a déjà
« épuisé toutes les tortures, jusqu'au moment où, appelée au
« grand jour, elle subit tout ce que la rage des bourreaux peut in-
« venter de plus barbare ; déchirée, mise en pièces, dévorée par
« une mort lente; heureuse de donner sa vie pour le Dieu qui lui a
« donné la sienne, de périr quelquefois de la même mort que lui,
« si elle n'a pas à en subir une plus cruelle encore? O chair for-
« tunée et glorieuse, de pouvoir satisfaire à Jésus-Christ par le
« payement d'une si grande dette (1)!

239. « Hé quoi! cette chair serait sans espérance de ressusciter,
« elle que Dieu a formée de ses mains à l'image de Dieu ; elle qu'il
« anima du souffle de sa propre vie ; elle qu'il n'établit dans cet
« univers que pour lui en donner l'empire ; elle qu'il a revêtue de
« ses sacrements ; elle dont il aime la pureté, dont il approuve la
« mortification, dont il apprécie les souffrances! Comment cette
« chair ne ressusciterait point, elle qui tant de fois est à Dieu (2)!
« L'univers entier nous crie qu'elle ressuscitera. Oui, ces révolu-
« tions continuelles de la nature, où rien ne meurt que pour re-
« naître, sont un témoignage universel de la résurrection des morts.
« Dieu l'a écrite par ses œuvres avant de l'écrire par des lettres ; il
« l'a prêchée par sa puissance avant de la prêcher par sa parole (3). »

240. Tertullien prouve même que la résurrection de la chair est nécessaire, ajoutant que Dieu doit récompenser ou punir l'homme tout entier; que le corps servant d'instrument à l'âme pour le vice comme pour la vertu, le châtiment, comme la récompense, doit être commun au corps et à l'âme. Ensuite, comme il s'agit d'un dogme qui est fondé sur la révélation, le même docteur invoque à l'appui les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

241. En effet, les oracles sacrés nous annoncent, de la manière la plus expresse, la résurrection des morts. Le saint homme Job se trouvant plongé dans les afflictions, s'écriait, avec l'accent d'une voix divine : « Je sais que mon Rédempteur est vivant, et qu'à la fin
« des temps il me ressuscitera de la poussière; et je serai revêtu
« de nouveau de ma peau, et je verrai mon Dieu dans ma chair ; je
« le verrai moi-même, je le verrai de mes propres yeux, et non un
« autre. Cette espérance repose en mon sein (4). » Job n'avait pas

(1) Ibidem, c. VIII. — (2) Ibidem, c. IX. — (3) Ibidem, c. XII. — (4) Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum ; et rursum

une autre croyance que celle des patriarches : on peut donc dire que le dogme de la résurrection générale remonte à la révélation primitive ; aussi en trouve-t-on quelques vestiges chez les anciens peuples de l'Orient. Quoi qu'il en soit, c'était bien certainement la croyance du peuple juif, qui a toujours regardé le livre de Job comme un livre sacré.

242. D'ailleurs, nous trouvons le même dogme dans les prophètes. « Ceux de votre peuple qui sont morts, dit Isaïe, vivront « de nouveau ; ceux qui ont été tués ressusciteront. Réveillez-vous « de votre sommeil, et louez le Seigneur, vous qui habitez dans la « poussière du tombeau (1). » Voici ce que dit Ézéchiel : « La main « du Seigneur fut sur moi, et le Seigneur m'emporta en esprit, et me « déposa au milieu d'un champ ; et ce champ était plein d'osse- « ments. Et il me conduisit autour de ces os, et ils étaient en grand « nombre sur la face du champ, et très-secs ; et il me dit : Fils de « l'homme, ces os vivront-ils? Et je dis : Seigneur Dieu, vous le « savez. Et il me dit : Prophétise sur ces os, et dis-leur : Os arides, « écoutez la parole du Seigneur. Voici ce que dit le Seigneur à ces « os : J'enverrai en vous l'esprit, et vous vivrez ; et je mettrai sur « vous des nerfs, et je ferai croître des chairs sur vous, et j'éten- « drai la peau sur vous ; et je vous donnerai l'esprit, et vous saurez « que moi je suis le Seigneur. Et je prophétisai comme il me l'avait « ordonné. Pendant que je prophétisais, un bruit se fit entendre, « et voilà que tout est ébranlé ; et les os s'approchèrent des os, « chacun à sa jointure, et je vis, et voilà les nerfs et les chairs qui « les recouvraient, et la peau qui s'étendait sur eux ; mais l'esprit « n'était point en eux. Et le Seigneur me dit : Prophétise à l'esprit, « prophétise, fils de l'homme, et tu diras à l'esprit : Voici ce que « dit le Seigneur Dieu : Esprit, viens des quatre vents, et souffle « sur ces morts, et qu'ils revivent. Et je prophétisai comme il me « l'avait ordonné ; et l'esprit entra en eux, et ils furent vivants, et « une armée innombrable se leva sur ses pieds (2). » Les Pères font

circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius ; reposita est hæc spes mea in sinu meo. *Job*, c. XIX, *v*. 25, 26 *et* 27. — (1) Vivent mortui tui, interfecti mei resurgent : expergiscimini, et laudate, qui habitatis in pulvere. *Isaïe*, c. XXVI, *v*. 19. — (2) Facta est super me manus Domini, et eduxit me in spiritu Domini ; et dimisit me in medio campi qui erat plenus ossibus ; et circumduxit me per ea in gyro ; erant autem multa valde super faciem campi, siccaque vehementer. Et dixit ad me : Fili hominis, putasne vivent ossa ista? Et dixi : Domine Deus, tu nosti. Et dixit ad me : Vaticinare de ossibus istis ; et dices eis : Ossa arida, audite verbum Domini. Hæc dicit Dominus Deus ossibus his : Ecce

remarquer que le prophète fondait l'espérance du retour de la captivité sur l'exemple même de la résurrection certaine de la chair ; et que les os dont il parle n'auraient pu être le symbole de cette délivrance, si ce symbole lui-même n'avait dû se réaliser par la résurrection.

243. Daniel est encore plus précis : « La multitude de ceux qui « dorment dans la poussière de la terre s'éveilleront, les uns pour « la vie éternelle, et les autres pour une ignominie qui ne finira « jamais (1). » Nous lisons aussi que les sept frères qui souffrirent le martyre sous Antiochus, espéraient qu'ils ressusciteraient un jour : « Le roi du monde, disaient-ils, ressuscitera pour la vie éter- « nelle ceux qui seront morts pour la défense de ses lois (2). »

244. Le dogme de la résurrection est clairement exprimé dans l'Évangile et dans les autres livres du Nouveau-Testament. Les sadducéens, qui formaient une secte parmi les juifs, parlant d'une femme qui aurait eu successivement sept maris, demandèrent à Jésus auquel des sept sera cette femme après la résurrection. Jésus leur répondit : « Vous vous trompez, ne comprenant ni les « Écritures ni la vertu de Dieu. Après la résurrection, les hommes « n'auront point de femmes, ni les femmes de maris ; mais ils se- « ront comme les anges de Dieu dans le ciel. Et pour ce qui est de « la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu ce que Dieu vous en « a dit : Je suis le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, et le Dieu de « Jacob ? Dieu n'est point le Dieu des morts, mais des vivants (3). »

ego intromittam in vos spiritum, et vivetis. Et dabo super vos nervos, et succrescere faciam super vos carnes, et superextendam in vobis cutem ; et dabo vobis spiritum, et vivetis, et scietis quia ego Dominus. Et prophetavi sicut præceperat mihi. Factus est autem sonitus, prophetante me, et ecce commotio ; et accesserunt ossa ad ossa, unumquodque ad juncturam suam. Et vidi, et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt ; et extensa est in eis cutis desuper, et spiritum non habebant. Et dixit ad me : Vaticinare ad spiritum, vaticinare, fili hominis, et dices ad spiritum : Hæc dicit Dominus Deus : A quatuor ventis veni, spiritus, et insuffla super interfectos istos, et reviviscant. Et prophetavi sicut præceperat mihi ; et ingressus est in ea spiritus, et vixerunt steteruntque super pedes suos exercitus grandis nimis valde. *Ézéchiel, c.* XXIX, *v.* 1 et suiv. — (1) Et multi de his qui dormiunt in terræ pulvere, evigilabunt ; alii in vitam æternam, et alii in opprobrium ut videant semper. *Daniel*, *c.* XII, *v.* 2. — (2) Rex mundi defunctos nos pro suis legibus in æternæ vitæ resurrectione suscitabit. *Liv.* II *des Machabées*, c. VII, *v.* 9. — Voyez aussi les versets 11 et 14 du même chapitre. — (3) Respondens autem Jesus, ait illis : Erratis nescientes Scripturas, neque virtutem Dei. In resurrectione enim neque nubent, neque nubentur ; sed erunt sicut angeli Dei in cœlo. De resurrectione autem mortuorum non legistis quod dictum est a Deo dicente vobis : Ego sum Deus Abraham, et

« Le temps viendra, dit le Sauveur du monde, où ceux qui sont « dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu. Et ceux « qui auront fait de bonnes œuvres sortiront des tombeaux pour « ressusciter à la vie; mais ceux qui auront fait le mal en sorti- « ront pour ressusciter à leur condamnation (1). » Ailleurs : « La « volonté du Père qui m'a envoyé, dit Jésus-Christ, est que je ne « perde aucun de tous ceux qu'il m'a donnés, mais *que je les res- « suscite tous au dernier jour.* Sa volonté est que quiconque voit « le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle; et *je le ressusciterai « au dernier jour* (2). Celui qui mange ma chair et boit mon sang « a la vie éternelle ; *et je le ressusciterai au dernier jour* (3). »

245. Saint Paul prouve aux Corinthiens la résurrection générale par la résurrection de Jésus-Christ. « Puisqu'on vous a prêché, « leur dit-il, que Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts, « comment s'en trouve-t-il encore parmi vous qui disent que les « morts ne ressuscitent point? Car si la résurrection des morts « n'a pas lieu, Jésus-Christ n'est point ressuscité (4). Mais Jésus- « Christ est ressuscité d'entre les morts; il est devenu les prémices « de ceux qui dorment du sommeil de la mort. Car comme la mort « est venue par un homme, la résurrection des morts doit venir « aussi par un homme. Et comme tous meurent en Adam, tous « revivront aussi en Jésus-Christ (5). Mais, dira quelqu'un, com- « ment les morts ressuscitent-ils? avec quels corps reviendront-ils? « Insensé! ce que vous semez ne reprend point de vie, s'il ne meurt « auparavant. Et ce que vous semez n'est pas le corps de la plante « qui doit naître, mais un simple grain de blé, par exemple, ou

Deus Isaac, et Deus Jacob? Non est Deus mortuorum, sed viventium. *Saint Matthieu*, c. XXII, *v.* 29, 30 *et* 31. — (1) Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei. Et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitæ : qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii. *Saint Jean*, c. V, *v.* 28 *et* 29. — (2) Hæc est autem voluntas ejus qui misit me Patris : ut omne quod dedit mihi non perdam ex eo, sed ressuscitem illud in novissimo die. Hæc est autem voluntas Patris mei qui misit me : ut omnis qui videt Filium, et credit in eum, habeat vitam æternam, et ego ressuscitabo eum in novissimo die. *Ibidem*, c. VI, *v.* 39 *et* 40. — (3) Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam : et ego ressuscitabo eum in novissimo die. *Ibidem*, *v.* 55. — (4) Si Christus prædicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est? Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit. *I*re *épît. aux Corinthiens*, c. XV, *v.* 12 *et* 13. — (5) Nunc autem Christus resurrexit a mortuis, primitiæ dormientium; quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. *Ibidem*, *v.* 20, 21 *et* 22.

« de quelque autre chose. Mais Dieu donne à ce grain un corps tel « qu'il lui plaît, et à chaque semence le corps qui lui est propre. « Toute chair n'est pas la même chair ; autre est la chair des « hommes, autre est la chair des bêtes, autre celle des oiseaux, « autre celle des poissons. Et il y a des corps célestes et des corps « terrestres. Mais les corps célestes ont un autre éclat que les corps « terrestres. Et autre est la clarté du soleil, autre la clarté de la « lune, autre la clarté des étoiles ; et même, entre les étoiles, l'une « diffère de l'autre en clarté. Ainsi sera la résurrection des morts. « Ce qui se met en terre comme une semence est plein de corrup- « tion, et il ressuscitera incorruptible. Ce que l'on met en terre « est ignoble, et il ressuscitera dans la gloire. Ce que l'on met en « terre est sans force, et il ressuscitera plein de vigueur. Ce que « l'on met en terre est comme un corps animal, et il ressuscitera « comme un corps spirituel (1). Nous ressusciterons tous, mais nous « ne serons pas tous changés (*en cet état glorieux*). En un mo- « ment, dans un clin d'œil, au son de la dernière trompette ; car « la trompette sonnera, et les morts ressusciteront dans un état « incorruptible, et nous serons changés, nous (*que Dieu a choisis* « *pour nous faire miséricorde*) ; car il faut que ce corps corruptible « soit revêtu de l'incorruptibilité, et que ce corps mortel soit re- « vêtu de l'immortalité (2). »

246. On ne pouvait enseigner plus clairement la résurrection des corps. Ainsi voilà Jésus-Christ et les apôtres, les patriarches et les prophètes, les Pères et les conciles, la croyance générale et constante de l'Église catholique, les symboles ou professions de foi de tous les chrétiens, qui nous annoncent que tous les hommes

(1) Sed dicet aliquis : Quomodo resurgunt mortui ? Qualive corpore venient ? Insipiens ! tu quod seminas non vivificatur, nisi moriatur. Et quod seminas, non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum, ut puta tritici, aut alicujus cæterorum. Deus autem dat illi corpus sicut vult, et unicuique seminum proprium corpus. Non omnis caro eadem caro ; sed alia quidem hominum, alia vero pecorum, alia volucrum, alia autem piscium ; et corpora cœlestia, et corpora terrestria ; sed alia quidem cœlestium gloria, alia autem terrestrium, alia claritas solis, alia claritas lunæ, et alia claritas stellarum. Stella enim a stella differt in claritate. Sic et resurrectio mortuorum. Seminatur in corruptione, surget in incorruptione. Seminatur in ignobilitate, surget in gloria ; seminatur in infirmitate, surget in virtute ; seminatur corpus animale, surget corpus spiritale. *Ibidem*, *v*. 35, etc. — (2) Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur. In momento, in ictu oculi, in novissima tuba ; canet enim tuba, et mortui resurgent incorrupti ; et nos immutabimur. Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem ; et mortale hoc induere immortalitatem *Ibidem*, *v* 51, etc.

ressusciteront un jour, afin de recevoir, après la résurrection, le complément de leur bonheur ou de leur malheur éternel. Vouloir que ce dogme ne soit qu'un mythe qui remonte aux temps primitifs, qu'une opinion mythologique, ne serait-ce pas méconnaître l'autorité des oracles sacrés, l'autorité de Dieu même? Ne serait-ce pas ébranler les fondements de toute la religion, de toute certitude traditionnelle? L'incrédule a dit que la résurrection des corps est impossible; il l'a dit, mais il ne l'a pas prouvé, et on ne le prouvera jamais. Comment en effet prouver que celui qui a pu tirer les corps du néant ne peut les faire revivre, ou leur rendre la même forme qu'ils avaient auparavant? Nier la possibilité de la résurrection, c'est évidemment nier la création, nier la puissance de Dieu, nier Dieu lui-même.

ARTICLE II.

Tous les hommes ne ressusciteront pas dans le même état.

247. Nous ressusciterons tous, dit l'Apôtre, mais nous ne serons pas tous changés: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur* (1). Les uns ressusciteront avec des corps glorieux, pour la vie éternelle; les autres ressusciteront avec des corps couverts d'ignominie, pour être livrés au supplice de l'enfer, qui ne finira jamais. A la vérité, tous les hommes ressusciteront avec le même corps, quant à la substance qu'ils avaient sur la terre, et ce corps aura tout ce qui tient à l'intégrité de sa nature. « Alors, « dit saint Augustin, il ne restera rien de défectueux dans le corps. « Ceux qui auront plus de corps et d'embonpoint ne reprendront « point cette masse de chair; tout ce qui est au delà d'une juste « proportion sera réputé superflu. Au contraire, tout ce que la « maladie ou la vieillesse aura détruit dans le corps sera réparé par « la vertu de Jésus-Christ. Il en sera de même des corps naturel- « lement maigres et décharnés: non-seulement le Sauveur les res- « suscitera, mais il leur rendra encore tout ce que les maux de cette « vie leur auront ôté (2). » Ainsi, les enfants comme les vieillards, les faibles comme les forts, ceux qui sont infirmes ou privés de quelques membres comme ceux qui ont conservé leur corps entier, tous ressusciteront dans un état parfait; il en sera de l'œuvre de la résurrection comme de l'œuvre de la création, elle sera digne de

(1) Ibidem, v. 51. — (2) Voyez la Cité de Dieu, liv. XXII, c. XIX, XX et XXI; l'Enchiridion, c. LXXXVI, etc

Dieu. Les méchants eux-mêmes ressusciteront avec tous leurs membres ; mais, à la différence des bons, qui seront rétablis dans leur premier état pour recevoir une récompense plus complète, les méchants ne recevront leur corps que pour l'augmentation de leur supplice. Le corps de ceux-ci sera certainement immortel comme le corps des justes ; mais il ne le sera que pour souffrir éternellement. Les réprouvés chercheront la mort, et ils ne la trouveront point ; ils la désireront, et ils ne l'obtiendront point : *Quærent mortem, et non invenient eam ; et desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis* (1). L'immortalité sera donc commune aux bons et aux méchants ; mais elle sera pour les uns un poids éternel de gloire, *æternum gloriæ pondus* (2), et pour les autres un poids éternel d'opprobre et d'ignominie.

248. De plus, les corps des saints auront des qualités surnaturelles que n'auront point les corps des réprouvés, savoir : l'impassibilité, la clarté, l'agilité et la subtilité. La première est l'*impassibilité*, qui rendra le corps des bienheureux exempt de la douleur et des souffrances. *Le corps est semé dans la corruption*, dit saint Paul, *et il ressuscitera incorruptible* (3). Les théologiens ont employé le mot *impassibilité* plutôt que celui d'*incorruptibilité*, afin de n'exprimer par là que ce qui convient aux corps des bons, car eux seuls seront impassibles. Les corps des méchants, tout incorruptibles qu'ils seront réellement, seront soumis à la souffrance. La seconde est la *clarté*, qui rendra les corps des saints aussi brillants que le soleil. « Les justes, dit Notre-Seigneur, *brilleront* « *comme le soleil dans le royaume du Père céleste* (4). » Et, pour confirmer cette promesse, il opéra devant ses apôtres le miracle de sa transfiguration. Saint Paul exprime cette qualité lorsqu'il dit : *Le corps est semé dans l'ignominie*, *et il ressuscitera dans la gloire* (5). Cette clarté sera un état de lumière qui rejaillira de la souveraine félicité de l'âme sur tout le corps ; et le corps sera heureux du bonheur même de l'âme, comme l'âme est heureuse par une participation de la félicité infinie de Dieu. La troisième qualité des corps glorieux sera l'*agilité*. Elle délivrera le corps du poids qui l'accable maintenant, et l'âme pourra le porter où il lui plaira avec autant de facilité que de vitesse. *Le corps*, dit l'Apôtre, *est semé dans l'infirmité ; il ressuscitera dans la force* (6). Enfin, la

(1) Apocalypse, c. IX, v. VI. — (2) IIe épître aux Corinthiens, c. IV, v. 17. — (3) Ire épître aux Corinthiens, c. XV, v. 49. — (4) Tunc justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum. *Saint Matthieu*, c. XIII, *v* 43. — (5) Ire épître aux Corinthiens, c. XV, v. 43. — (6) Ibidem.

subtilité sera accordée à nos corps après la résurrection. Elle rendra le corps entièrement soumis à l'âme, qui le trouvera toujours prêt à exécuter ses volontés. C'est ce que saint Paul nous apprend par ces paroles : *Ce qui est mis en terre est comme un corps animal, et il ressuscitera comme un corps spirituel* (1). Tel est, d'ailleurs, l'enseignement des saints Pères (2).

CHAPITRE VI.

Du jugement dernier.

249. Il est arrêté que les hommes meurent une fois, et que la mort est immédiatement suivie du jugement de Dieu, qui rend à chacun selon ses œuvres : *Statutum est hominibus semel mori, post hoc autem judicium* (3). Outre ce premier jugement, qu'on appelle le jugement *particulier*, il y aura un second jugement, qui est appelé le jugement *général* ou jugement *dernier*. Ce jugement doit avoir lieu au second avénement de Jésus-Christ, qui viendra visiblement juger les vivants et les morts, c'est-à-dire, tous ceux qui auront vécu depuis le commencement jusqu'à la fin de ce monde. C'est la croyance de l'Église catholique, la croyance de tous les chrétiens. C'est un article de notre foi, qu'au dernier jour Notre Seigneur descendra sur la terre pour juger tous les hommes. Cette vérité est fondée tout à la fois sur l'enseignement des conciles et des symboles, des saints Pères et des oracles sacrés.

250. D'abord le quatrième concile œcuménique de Latran, qui eut lieu en 1215, porte, dans son article *de la foi catholique* : « Jésus-Christ viendra, à la fin des siècles, juger les vivants et les « morts, et rendra à chacun selon ses œuvres, tant aux réprouvés « qu'aux élus (4). » Nous trouvons la même définition dans le second concile général de Lyon de l'an 1274, où étaient réunis les Grecs et les Latins (5). Le symbole de saint Athanase, qui est reçu dans toute l'Église, celui qui porte le nom des apôtres, ainsi que les symboles de Nicée et de Constantinople, qui sont du quatrième

(1) Ibidem. v. 44. — (2) Voyez le Catéchisme du concile de Trente, Ire partie, art. XI. — (3) Épître aux Hébreux, c. IX, v. 27. — (4) Christus venturus (est) in fine sæculi judicare vivos et mortuos, et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis, quam electis. *Capit.* I. — (5) Labbe, Concil., tome XI, col. 963.

siècle, nous apprennent que le Fils de Dieu fait homme viendra de nouveau sur la terre, mais avec sa gloire, pour juger les vivants et les morts : *Et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos.* C'est aussi l'enseignement des saints Pères. Comme ils admettent tous le dogme de la résurrection générale (1), ils admettent en même temps le jugement dernier. D'ailleurs, cette croyance n'a jamais été contestée, ni dans l'Église grecque, ni dans l'Église latine. Il serait donc superflu de rapporter ici ce qu'en ont dit tous les anciens docteurs. Qu'il nous suffise de citer les oracles sacrés qu'ils ont cités eux-mêmes pour établir le dogme catholique dont il s'agit.

251. Nous lisons dans l'Évangile que le Sauveur, reprochant à quelques villes qui avaient été témoins de ses miracles de n'avoir pas fait pénitence, leur dit : « Je vous déclare qu'au *jour du jugement* Tyr et Sidon seront traitées moins rigoureusement que « vous (2). » S'adressant à une autre ville : « Je t'assure, dit-il, qu'*au* « *jour du jugement* Sodome sera traitée moins rigoureusement « que toi (3). » Dans un autre endroit : « Les Ninivites s'élèveront « contre ce peuple, et le condamneront, parce qu'ils ont fait péni- « tence à la prédication de Jonas, et que celui qui est ici est plus « grand que Jonas. La reine du Midi s'élèvera *au jour du jugement* « contre cette race et la condamnera, parce qu'elle vint des ex- « trémités de la terre pour entendre la sagesse de Salomon, et que « celui qui est ici est plus grand que Salomon (4). » Nous apprenons deux choses de ce discours, ajoute saint Augustin, savoir : que le jugement doit venir, et que les morts ressusciteront pour y comparaître, attendu que les Ninivites et la reine du Midi étaient morts quand Notre-Seigneur disait ces choses; aussi annonce-t-il qu'ils ressusciteront au jour du jugement. Quant à ce qu'il dit, qu'ils condamneront les Juifs, ce n'est pas qu'ils les jugeront ; mais c'est que les Juifs, en comparaison des Ninivites, mériteront d'être condamnés plus sévèrement (5).

252. Ailleurs, à propos du mélange qui se fait en ce monde des bons et des méchants, et de la séparation qui en sera faite au jour du jugement, il se sert de la parabole d'un champ semé de bon

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 236. — (2) Tyro et Sidoni remissius erit in die judicii, quam tibi. *Saint Matthieu*, c. XI, *v.* 21. — (3) Terræ Sodomorum remissius erit in die judicii, quam tibi. *Ibidem*, *v.* 24. — (4) Viri Ninivitæ surgent in judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam... Regina Austri surget in judicio cum generatione ista, et condemnabit eam. *Ibidem*, c. XII, *v.* 41 *et* 42. — (5) Liv. XX, de la Cité de Dieu, c. V.

grain, où l'on a répandu de l'ivraie ; et l'expliquant à ses disciples: « Celui qui sème le bon grain, dit-il, est le Fils de l'homme ; le « champ est le monde; le bon grain, ce sont les enfants du royaume, « et l'ivraie, les enfants du démon ; l'ennemi qui l'a semée, c'est « le démon; la moisson, c'est la fin du monde; et les moissonneurs, « ce sont les anges. Comme donc on amasse l'ivraie et qu'on la « brûle dans le feu, il en sera de même à la fin des siècles. Le Fils « de l'homme enverra ses anges, qui enlèveront hors de son « royaume ceux qui scandalisent les autres et qui commettent l'i- « niquité ; et ils les jetteront dans la fournaise ardente, où il n'y « aura que pleurs et grincements de dents. Alors les justes brille- « ront comme le soleil dans le royaume du Père céleste (1). » Il est vrai que Notre-Seigneur ne nomme point ici le jour du jugement; mais il l'exprime assez clairement par la chose même, et il prédit qu'il arrivera à la fin du monde.

253. On lit encore dans saint Matthieu : « Quand le Fils de « l'homme viendra dans sa majesté, accompagné de tous ses anges, « alors il s'asseoira sur le trône de sa gloire ; et tous les peuples de « la terre seront assemblés devant lui, et il séparera les uns d'avec « les autres, comme un berger sépare les brebis d'avec les boucs ; « et il mettra les brebis à sa droite, et les boucs à sa gauche. Alors « le roi dira à ceux qui seront à sa droite : Venez, vous qui êtes « les bénis de mon Père ; possédez le royaume qui vous a été pré- « paré dès le commencement du monde ; car j'ai eu faim, et « vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif, et vous m'avez « donné à boire ; j'ai eu besoin de logement, et vous m'avez logé ; « j'ai été nu, et vous m'avez vêtu ; j'ai été malade, et vous m'a- « vez visité ; j'ai été prisonnier, et vous êtes venus me voir. Je « vous le dis en vérité : autant de fois que vous avez fait ces « choses à l'un des moindres de mes frères que voilà, c'est à moi- « même que vous les avez faites. Il dira ensuite à ceux qui seront « à sa gauche : Retirez-vous de moi, maudits ; allez au feu éternel, « qui a été préparé à Satan et à ses anges ; car j'ai eu faim, et vous

(1) Qui seminat bonum semen, est Filius hominis. Ager autem, est mundus. Bonum vero semen, hi sunt filii regni. Zizania autem, filii sunt nequam. Inimicus autem qui seminavit ea, est diabolus. Messis vero, consummatio sæculi est. Messores autem, angeli sunt. Sicut ergo colliguntur zizania, et igni comburuntur ; sic erit in consummatione sæculi. Mittet Filius hominis angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala, et eos qui faciunt iniquitatem : et mittent eos in caminum ignis. Ibi erit fletus, et stridor dentium. Tunc justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum. *Saint Matthieu*, c. XIII, v. 37 etc.,

« ne m'avez pas donné à manger; j'ai eu soif, et vous ne m'avez « pas donné à boire; j'ai eu besoin de logement, et vous ne m'a- « vez pas logé; j'ai été nu, et vous ne m'avez pas revêtu; j'ai été « malade et en prison, et vous ne m'avez pas visité. » Puis il conclut ainsi : « Alors ceux-ci iront au supplice éternel, et les justes dans « la vie éternelle : *Et ibunt hi in supplicium æternum, justi au- « tem in vitam æternam* (1). »

254. Vous remarquerez que le Sauveur ne fait point ici l'énumération de toutes les œuvres qui seront récompensées, ni de toutes les mauvaises actions qui seront punies de Dieu. « Je m'approcherai « de vous, dit le Seigneur dans le prophète Malachie, et je serai « un prompt témoin contre les enchanteurs, les adultères et les « parjures, contre ceux qui retiennent le salaire de l'ouvrier, qui « oppriment les veuves, outragent les orphelins, se rendent cou- « pables d'injustice à l'égard de l'étranger, et ne craignent point « mon nom; car je suis le Seigneur votre Dieu, et je ne change « point (2). Ne savez-vous pas, écrivait saint Paul aux Corinthiens, « que les injustes ne seront point héritiers du royaume de Dieu? « Ne vous trompez pas : ni les fornicateurs, ni ceux qui rendent « un culte aux idoles, ni les adultères, ni ceux qui commettent les « crimes de Sodome, ni les voleurs, ni les avares, ni les ivrognes, « ni les médisants, ni les ravisseurs du bien d'autrui, ne posséde- « ront le royaume de Dieu (3). »

255. Aux oracles de Jésus-Christ sur son futur avénement et le jugement dernier, nous pourrions ajouter le témoignage des apôtres, de ceux-là mêmes qu'il s'est choisis pour enseigner toutes les nations et prêcher son Évangile à toute créature. Soit qu'ils parlent aux Juifs, soit qu'ils parlent aux gentils, ils insistent sur ces deux points comme sur deux des principales vérités du christianisme (4). Nous ne citerons qu'un passage de saint Paul et un de saint Jean. « Nous devons tous, dit le premier, comparaître devant le tribunal

(1) Voyez le texte dans saint Matthieu, c. xxv, v. 31 et suivants. — (2) Accedam ad vos in judicio, et ero testis velox maleficis, et adulteris, et perjuris et qui calumniantur mercedem mercenarii, viduas et pupillos, et opprimunt peregrinum, nec timuerunt me, dicit Dominus exercituum. Ego enim Dominus, et non mutor. *Malachie, c.* III, *v.* 5 *et* 6. — (3) An nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare; neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque rapaces regnum Dei possidebunt. Ire *épître aux Corinthiens, c.* VI, *v.* 9 *et* 10. — (4) Voyez les Actes des apôtres, c. x, v. 42; c. XVII, v. 31; c. XXIV, v. 25; l'épître Ire aux Thessaloniciens, c. IV, v. 14, 15 et 16; l'épître IIe de saint Pierre, c. III, v. 7, etc.

« de Jésus-Christ, afin que chacun reçoive ce qui est dû aux « bonnes ou aux mauvaises actions qu'il aura faites pendant qu'il « était revêtu de son corps (1). » Écoutez saint Jean : « Je vis un « grand trône éclatant, et celui qui était assis ; et à sa vue la terre « et le ciel s'enfuirent, et il n'en resta pas même la place. Je vis « ensuite les morts, grands et petits, qui comparurent devant le « trône; et des livres furent ouverts, et puis on en ouvrit en-« core un autre, qui est le livre de vie; et les morts furent jugés « sur ce qui était écrit dans ces livres, selon leurs œuvres. Et la « mer rendit les morts qu'elle renfermait dans son sein; la mort « et l'enfer rendirent les morts qu'ils avaient, et chacun fut jugé « selon ses œuvres. Et l'enfer et la mort furent jetés dans l'étang « de feu. C'est la seconde mort. Et celui qui ne fut pas trouvé écrit « dans le livre de vie, fut jeté dans l'étang de feu. Et je vis un ciel « nouveau et une terre nouvelle ; car le premier ciel et la première « terre avaient disparu, et la mer n'était plus. Et moi, Jean, je « vis la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, qui venant de Dieu « descendait du ciel, étant parée comme une épouse qui se pare « pour son époux. Et j'entendis une grande voix qui venait du « trône, et qui disait : Voici le tabernacle de Dieu avec les hom-« mes, et il demeurera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu « sera leur Dieu. Et Dieu essuiera toutes les larmes de leurs yeux ; « et la mort ne sera plus ; et il n'y aura plus ni pleurs, ni cris, ni « afflictions, parce que le premier état sera passé. Et celui qui « était assis sur le trône dit : Voilà que je fais toutes choses nou-« velles. Et il me dit : Écris, parce que ces paroles sont très-« fidèles ; elles sont la vérité. Et il me dit : Tout est accompli. Je « suis l'*alpha* et l'*oméga*, le commencement et la fin (2). »

Il est donc constant par l'Écriture et la tradition, par l'enseignement des conciles et la croyance de l'Église universelle, qu'à la fin du monde Jésus-Christ viendra de nouveau sur la terre pour juger tous les hommes.

256. Nous disons, *à la fin du monde*, au dernier jour, à la consommation des siècles, *in novissimo die*, *in consummatione sæculi*, suivant les expressions de l'Écriture. Ainsi ce monde finira comme nous l'enseignent d'ailleurs les livres saints. Indépendamment du passage de l'Apocalypse que nous venons de rapporter,

(1) Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum. IIe *épître aux Corinthiens*, c. V, *v*. 10. — (2) Voyez le texte dans l'Apocalypse, c. XX, v. 1, etc., et c. XXI, v. 1, etc.

et dans lequel il est dit que *le ciel et la terre doivent disparaître*, saint Pierre, le prince des apôtres, s'exprime en ces termes : « Les « cieux et la terre d'à présent sont réservés pour être brûlés par le « feu, au jour du jugement et de la ruine des impies (1). Le jour « du Seigneur viendra comme fait un voleur ; et alors, dans le bruit « d'une effroyable tempête, les cieux passeront, les éléments em- « brasés se dissoudront, et la terre, avec tout ce qu'elle contient, « sera consumée par le feu. Puis donc que toutes ces choses doi- « vent périr, que ne devez-vous pas être par la sainteté de votre « vie et par votre piété, attendant et hâtant par vos désirs l'avé- « nement du jour du Seigneur, où l'ardeur du feu dissoudra les « cieux et fera fondre tous les éléments? Car nous attendons, selon « sa promesse, de nouveaux cieux et une nouvelle terre, où la « justice habitera (2). Les cieux se dissiperont comme la fumée, « dit Isaïe; et la terre s'en ira en poussière comme un vêtement « usé (3). » Et le roi prophète : « Seigneur, vous avez fondé la terre « dès le commencement, et les cieux sont l'ouvrage de vos mains. « Ils périront; mais, pour vous, vous demeurerez; ils vieilliront « comme des vêtements; ils changeront comme un manteau, et ils « seront changés (4). » On voit que cette croyance est fort ancienne; et c'est sans doute parce qu'elle est si ancienne, que nous en trouvons quelques vestiges parmi les gentils. Ovide parle de la tradition des peuples qui croyaient que la terre et les régions supérieures seraient embrasées, et que ce monde retournerait dans le chaos (5).

257. Cet embrasement général précédera-t-il ou suivra-t-il immédiatement le jugement dernier? Les interprètes sont partagés : les uns pensent que l'embrasement précédera le jugement; d'autres

(1) Cœli qui nunc sunt, et terra, eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii, et perditionis impiorum hominum. II[e] *épître*, *c.* III, *v.* 7. — (2) Adveniet dies Domini ut fur; in quo cœli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem, et quæ in ipsa sunt opera, exurentur. Cum igitur hæc omnia dissolvenda sint, quales oportet vos esse in sanctis conversationibus et pietatibus, expectantes et properantes in adventum diei Domini, per quem cœli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent? Novos vero cœlos et novam terram secundum promissa ipsius expectamus, in quibus justitia habitat. *Ibidem*, *v.* 10, etc. — (3) Cœli sicut fumus liquescent, et terra sicut vestimentum atteretur. *Isaïe*, *c.* I, *v.* 26. — (4) Initio tu, Domine, terram fundasti : et opera manuum tuarum sunt cœli. Ipsi peribunt, tu autem permanes : et omnes sicut vestimentum veterascent. Et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur. *Psaume* CI, *v.* 26 *et* 27. — (5) Voyez, dans la Bible de Vence, une dissertation *sur la fin du monde*, tom. XVI, in-4°.

qu'il le suivra; d'autres croient qu'il commencera avant le jugement, et qu'il continuera pendant et après le jugement. Mais cette question n'intéresse point les fidèles; elle ne nous intéresse pas plus que d'autres questions du même genre, au sujet desquelles il n'a pas plu au Seigneur de nous faire connaître ses desseins. On demande encore si, ce monde ayant fini par la dissolution des éléments qui le composent, Dieu se servira de ces mêmes éléments pour former un nouveau monde? Bien certainement, après la fin de ce monde, le Créateur pourrait former d'autres mondes, comme il a pu en former d'autres dans l'intervalle qui s'est écoulé, suivant le système de la plupart des géologues modernes, depuis la création de la matière jusqu'à l'organisation du monde actuel; mais, encore une fois, ces sortes de questions ne font rien à l'édification.

258. On fait aussi une autre question : Quand le monde finira-t-il? Cette question a été résolue par Jésus-Christ lui-même, mais non pas de manière à satisfaire la curiosité de l'homme. Un jour, ses disciples lui ayant demandé quand arriverait la fin du monde, il leur répondit : « Personne n'en sait ni le jour ni l'heure, pas « même les anges du ciel, si ce n'est le Père seul. Ce qui est arrivé « au temps de Noé arrivera à l'avénement du Fils de l'homme. « Comme avant le déluge les hommes mangeaient et buvaient, se « mariaient et mariaient leurs enfants, jusqu'au jour où Noé entra « dans l'arche, et qu'ils ne pensèrent au déluge que lorsqu'il sur- « vint et les fit tous périr, il en sera de même à l'avénement du « Fils de l'homme (1). Tenez-vous toujours prêts, parce que le « Fils de l'homme viendra à l'heure que vous n'y penserez pas (2). » Ce serait donc en vain qu'on voudrait fixer le temps de la fin du monde : Dieu seul connaît l'avenir, et celui à qui Dieu l'a révélé; mais l'incertitude même où nous sommes sur le jour et l'heure du second avénement de Notre-Seigneur, ainsi que sur le jour et l'heure de notre mort, est un bien puissant motif pour nous tous de veiller, et de nous tenir toujours prêts à paraître devant Dieu;

(1) Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non præteribunt. De die autem illa et hora nemo scit : neque angeli cœlorum, nisi solus Pater. Sicut autem in diebus Noe, ita erit et adventus Filii hominis. Sicut enim erant in diebus ante diluvium comedentes et bibentes, nubentes et nuptui tradentes, usque ad eum diem, quo intravit Noe in arcam, et non cognoverunt donec venit diluvium et tulit omnes; ita erit et adventus Filii hominis. *Saint Matthieu*, c. XXIV *v*. 35, *etc*. — (2) Ideo et vos estote parati; quia qua nescitis hora Filius hominis venturus est. *Ibidem*, *v*. 44.

car la mort est immédiatement suivie du jugement particulier, où le sort de chacun sera fixé pour toute l'éternité. Veillons donc, nous tous, qui que nous soyons, quoique nous n'ayons pas à craindre, tandis que nous sommes en cette vie, d'être surpris par la fin du monde. Veillons, car nous ne savons pas quand le maître de la maison viendra; si ce sera le soir ou à minuit, au chant du coq, ou au matin (1). Notre divin Sauveur nous le recommande, et nous le recommande à tous : *Quod autem vobis dico, omnibus dico : Vigilate* (2).

Nous avons parlé, dans ce traité, des attributs de Dieu, des œuvres de la création, des anges et de l'homme, et de la providence qui pourvoit à tout, tant dans l'ordre de la nature que dans l'ordre de la grâce. Nous avons encore à parler de la nature divine, et c'est ce que nous allons faire en exposant le dogme catholique sur le mystère ineffable de la sainte Trinité.

(1) Vigilate ergo (nescitis enim quando dominus domus veniat : sero, an media nocte, an galli cantu, an mane). *Saint Marc*, c. XIII, v. 35. — (2) Ibidem, v. 37.

TRAITÉ

DU

MYSTÈRE DE LA SAINTE TRINITÉ.

259. Le premier, le plus incompréhensible des mystères de la religion, est, sans contredit, le mystère trois fois saint de la Trinité. Pour en parler dignement, nous empruntons le langage de Dieu même, tel qu'il nous a été transmis par l'enseignement de l'Église et de ses docteurs, en nous rappelant que nous devons, comme le dit l'Apôtre, réduire notre entendement en servitude, et le soumettre, par l'obéissance, à la parole de Jésus-Christ : *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi* (1).

CHAPITRE PREMIER.

Notion du mystère de la sainte Trinité.

260. Le mystère de la sainte Trinité est un seul Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu; et cependant ce ne sont pas trois dieux; les trois personnes divines ne sont qu'un seul et même Dieu, n'ayant toutes les trois qu'une seule et même nature, qu'une seule et même divinité. Il n'y a qu'un seul Dieu; cette vérité est le fondement de la foi chrétienne. Mais cette même foi nous apprend que l'unité même de Dieu est féconde; que la nature divine, sans cesser d'être numériquement une, se communique par le Père au Fils, et par le Père et le Fils au Saint-Esprit. Ces trois personnes sont réellement distinctes : le Père n'est pas le Fils ni le Saint-

(1) Épître IIe aux Corinthiens, c. x, v. 5.

Esprit; le Fils n'est pas le Père ni le Saint-Esprit; le Saint-Esprit n'est pas le Père ni le Fils : mais la personne du Père, et la personne du Fils, et la personne du Saint-Esprit, subsistent dans la nature divine, qui est une seule et même nature en trois personnes. Et c'est en cela que consiste le grand mystère de la très-sainte Trinité.

261. Voici ce que nous lisons dans le symbole de saint Athanase, qui est reçu dans toute l'Église :

« La foi catholique est, que nous adorions un seul Dieu en trois « personnes, et trois personnes en un seul Dieu, sans confondre « les personnes, ni diviser la substance ;

« Car autre est la personne du Père, autre est celle du Fils, « autre est celle du Saint-Esprit.

« Mais la divinité du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, est « une; leur gloire égale, leur majesté coéternelle.

« Tel qu'est le Père, tel est le Fils, tel est le Saint-Esprit.

« Le Père est incréé, le Fils est incréé, le Saint-Esprit est incréé.

« Le Père est immense, le Fils est immense, le Saint-Esprit est « immense.

« Le Père est éternel; le Fils est éternel, le Saint-Esprit est « éternel; et cependant ce ne sont pas trois êtres éternels, mais « un seul être éternel : comme aussi ce ne sont pas trois êtres in- « créés ni trois êtres immenses, mais un seul être incréé et un seul « être immense.

« De même le Père est tout-puissant, le Fils est tout-puis- « sant, le Saint-Esprit est tout-puissant : cependant ce ne sont « pas trois êtres tout-puissants, mais un seul être tout-puissant.

« Ainsi le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est « Dieu : et cependant ce ne sont pas trois Dieux, mais un seul « Dieu.

« Ainsi le Père est Seigneur, le Fils est Seigneur, le Saint-Es- « prit est Seigneur : et cependant ce ne sont pas trois Seigneurs, « mais un seul Seigneur.

« Car comme la vérité chrétienne nous oblige de confesser que « chacune des trois personnes est Dieu et Seigneur, de même la « religion catholique nous défend de dire trois Dieux ou trois « Seigneurs.

« Le Père n'a été ni fait, ni créé, ni engendré d'aucun autre. Le « Fils n'a été ni fait ni créé, mais engendré du Père seul. Le « Saint-Esprit n'a été ni fait, ni créé, ni engendré, mais il pro- « cède du Père et du Fils.

« Il y a donc un seul Père, et non trois Pères ; un seul Fils, « et non trois Fils ; un seul Saint-Esprit, et non trois Saints-« Esprits.

« Et dans cette Trinité il n'y a rien de plus ancien et rien de « moins ancien, rien de plus grand et rien de moins grand ; mais « les trois personnes sont coéternelles et coégales entre elles : de « sorte qu'en tout, comme il a été dit, on doit adorer l'unité dans « la trinité, et la trinité dans l'unité.

« Celui donc qui veut être sauvé doit croire ainsi de la Tri-« nité (1). »

CHAPITRE II.

De l'existence du mystère de la très-sainte Trinité.

262. Parmi les anciens hérétiques qui se sont écartés du dogme catholique touchant le mystère de la Trinité, on remarque, au second et au troisième siècle, Praxéas de Phrygie, Noët d'Éphèse ou de Smyrne, Sabellius, né à Ptolémaïde en Libye, et Paul de Sa-

(1) Fides catholica hæc est : ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur : neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. Sed Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, una est divinitas, æqualis gloria, coæterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus Sanctus. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus. Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres æterni, sed unus æternus. Sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus. Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus. Quia sicut sigillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Unus ergo Pater, non tres patres ; unus Filius, non tres filii ; unus Spiritus Sanctus, non tres spiritus sancti. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus ; sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. Ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. *Symbole de saint Athanase.*

mosate, évêque d'Antioche; ils rejetaient la distinction des trois personnes divines. Le quatrième siècle vit paraître, successivement, Arius, prêtre d'Alexandrie, qui attaqua le dogme de la Trinité, en attaquant la divinité du Fils; et Macédonius, évêque de Constantinople, qui, en niant la divinité du Saint-Esprit, niait également le dogme de la Trinité. Ces erreurs ont été renouvelées, au seizième siècle, par les sociniens, ainsi appelés de Lélie et de Fauste Socin, oncle et neveu, originaires de Sienne; et, dans ces derniers temps, par les déistes et les rationalistes, qui, ne prenant que la raison pour guide en matière de religion, rejettent absolument tous les mystères du christianisme.

Pour établir le dogme catholique, il suffira d'exposer la croyance de l'Église : ce que nous ferons dans ce chapitre d'abord, où nous rapporterons les preuves en faveur de la distinction des trois personnes divines; puis dans les deux chapitres suivants, où nous prouverons plus directement la divinité du Fils et du Saint-Esprit.

ARTICLE I.

On doit admettre le mystère de la sainte Trinité.

263. Il est de foi qu'il y a trois personnes divines, le Père, le Fils et le Saint-Esprit; que ces trois personnes sont réellement distinctes entre elles, et qu'elles ne sont qu'un seul Dieu, n'ayant qu'une seule et même nature. Il est de foi, par conséquent, que le mystère de la sainte Trinité existe, puisque ce mystère consiste dans l'*unité* de nature ou de substance, et dans la *trinité* des personnes en Dieu. « Nous croyons fermement et nous confessons « simplement, avec les Pères du quatrième concile général de La-« tran, qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu, éternel, immense, tout-« puissant, immuable, incompréhensible et ineffable; qu'il y a « trois personnes en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, mais « une seule essence, substance ou nature absolument simple; que « le Père n'est d'aucun autre, que le Fils est du Père seul, et que « le Saint-Esprit est du Père et du Fils, sans commencement et « sans fin; que le Père est engendrant, le Fils engendré, et le Saint-« Esprit procédant; que ces trois personnes sont consubstantielles et coégales, également toutes-puissantes et coéternelles, l'unique « principe et créateur de toutes choses invisibles et visibles, spi-« rituelles et corporelles (1). » Ainsi, la foi catholique veut que

(1) Firmiter credimus, et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus

nous adorions un seul Dieu en trois personnes, et trois personnes en un seul Dieu, sans confondre les personnes et sans diviser la substance : « Fides catholica hæc est : ut unum Deum in Trinitate « et Trinitatem in unitate veneremur ; neque confundentes perso- « nas, neque substantiam separantes (1). » Elle veut que nous croyions, avec les apôtres, en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, et en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur, et au Saint-Esprit (2). Elle veut que nous croyions, avec les Pères du concile de Nicée de l'an 325, et du concile de Constantinople de l'an 381, les deux premiers conciles œcuméniques, en un seul Dieu, le Père tout-puissant, qui a créé le ciel et la terre, les choses visibles et invisibles ; que nous croyions en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, qui est né du Père avant tous les siècles, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu du vrai Dieu, qui n'a pas été fait, mais engendré, consubstantiel au Père, et par qui tout a été fait ; que nous croyions en même temps au Saint-Esprit, qui est aussi Seigneur et vivifiant, qui procède du Père (et du Fils), qui est adoré et glorifié conjointement avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes (3). Elle veut que, d'après les oracles sacrés, nous admettions, comme fondement de la doctrine chrétienne, cet adorable mystère, que l'Église a toujours admis, depuis le premier jusqu'au quatrième siècle, et depuis le quatrième siècle jusqu'à nous, sans interruption. En effet, le dogme de la Trinité est fondé tout à la fois sur l'Écriture sainte, sur l'enseignement des saints Pères, et sur la croyance générale, universelle et constante de l'Église.

§ I. *Preuve du mystère de la Trinité, tirée de l'Écriture sainte.*

264. Jésus dit à ses apôtres : « Allez, enseignez les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit : *Bap-*

Deus, æternus et immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus ; tres quidem personæ, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino. Pater a nullo, Filius autem a solo Patre, ac Spiritus Sanctus ab utroque pariter, absque initio semper et fine, Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens ; consubstantiales et coæquales, coomnipotentes et coæterni, unum universorum principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium. *Capit.* I. — (1) Symbole de saint Athanase. — (2) Symbole des apôtres. — (3) Symbole de Nicée et de Constantinople.

« *tizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* (1). » Le dessein de Notre-Seigneur ne fut certainement pas de faire baptiser en un autre nom que celui de Dieu. Cependant il prescrit aux apôtres de baptiser au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, qu'il désigne comme trois personnes distinctes : il faut donc reconnaître que chacune de ces trois personnes est véritablement Dieu, quoiqu'il n'y ait réellement qu'un seul Dieu. Aussi Notre-Seigneur, en disant au nom, *in nomine*, se sert-il du singulier, afin de montrer qu'il n'y a qu'une nature ou substance divine, et que cette substance est commune au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit. C'est la remarque de saint Athanase, de saint Hilaire de Poitiers, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de Didyme d'Alexandrie, de saint Ambroise, de Théodoret, de saint Fulgence, et généralement de tous les interprètes anciens et modernes qui ont expliqué le passage dont il s'agit.

265. Nous avons encore un autre texte de saint Matthieu, où l'on trouve la distinction de trois personnes en Dieu. Le voici : « Dès que Jésus fut baptisé, il sortit hors de l'eau, et les cieux « s'ouvrirent à lui, et il vit l'Esprit de Dieu descendre en forme de « colombe et venir sur lui ; et au même instant une voix se fit en- « tendre du ciel, en disant : Celui-ci est mon fils bien-aimé, en « qui j'ai mis mes complaisances (2). » On distingue ici trois personnes : la personne du *Père*, qui fit entendre sa voix du haut du ciel ; la personne du *Fils*, en qui le Père se complaît ; et la personne du *Saint-Esprit*, qui est appelé l'*Esprit de Dieu*.

266. Jésus dit à ses disciples : « *Je* prierai mon *Père*, et il vous « donnera un *autre paraclet* (consolateur), afin qu'il demeure avec « vous pour toujours (3). » Ailleurs : « Quand viendra le *paraclet* « que *je* vous enverrai de la part de mon *Père*, l'Esprit de vérité « qui procède du Père, c'est lui qui rendra témoignage de moi (4). » Nous remarquons encore ici trois personnes, le *Père*, son *Fils*, et le *paraclet* ou le Saint-Esprit, qui est appelé l'*Esprit de vérité*. Les apôtres s'expriment dans le même sens. Saint Paul,

(1) Saint Matthieu, c. XXVIII, v. 19. — (2) Baptizatus autem Jesus, confestim ascendit de aqua, et ecce aperti sunt ei cœli ; et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam et venientem super se. Et ecce vox de cœlis dicens : Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui. *Saint Matthieu, c.* III, *v.* 16 *et* 17. — (3) Et ego rogabo Patrem, et alium paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum. *Saint Jean, c.* XIV, *v.* 16. — (4) Cum autem venerit paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. *Ibidem, c.* XV, *v.* 26.

s'adressant aux fidèles de Corinthe, leur dit : « Que la grâce de « *Notre-Seigneur Jésus-Christ*, l'amour *de Dieu*, et la communi- « cation du *Saint-Esprit*, soient avec vous tous (1). » Saint Pierre disait aux premiers fidèles qu'ils sont élus « selon la prescience de « Dieu le *Père*, pour être sanctifiés par l'*Esprit*, et pour être lavés « par le sang de *Jésus-Christ* (2). » Ces différents passages établissent bien clairement la distinction de trois personnes en Dieu. Et qu'on ne dise pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont que de simples dénominations, que trois manières de parler d'une même personne : car le Sauveur du monde et ses apôtres en parlent comme de trois personnes qu'ils distinguent, comme de trois hypostases ou subsistances qui ont elles-mêmes une action qui est propre à chacune d'elles. Aussi les Pères et les docteurs de l'Église, principalement ceux qui ont combattu les erreurs de Praxéas, de Sabellius, d'Arius et de Macédonius, ont constamment invoqué, en faveur du mystère de la Trinité, les textes que nous venons de citer.

267. Enfin saint Jean fait mention, de la manière la plus expresse, des trois personnes en une seule et même substance divine : « Il y en a trois, dit-il, qui rendent témoignage dans le ciel, le « Père, le Verbe et le Saint-Esprit ; et ces trois personnes ne sont « qu'un seul être (3). » Le *Père*, le *Fils* ou le *Verbe*, et le Saint-Esprit, qui rendent témoignage à la vérité, sont bien trois personnes distinctes, *et hi tres ;* or ces trois personnes ne sont qu'un seul être, qu'une seule nature, qu'une seule substance, *et hi tres* UNUM *sunt*. L'Apôtre ne dit pas, Ces trois personnes ne sont qu'une seule personne ; ces trois êtres ne sont qu'un seul être ; ces trois principes ne sont qu'un seul principe ; ces trois Dieux ne sont qu'un seul Dieu ; mais il dit : Ces trois qui rendent témoignage ne sont qu'un seul être, une seule substance, une seule chose, *et hi tres* UNUM *sunt :* UNUM, *et non* UNUS, comme l'observe Tertullien (4).

268. Il est vrai que l'authenticité de ce texte a été contestée, qu'il ne se trouve pas dans tous les anciens manuscrits de la Bible ;

(1) Gratia Domini nostri Jesu Christi, et charitas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. IIe *épître aux Corinthiens*, c. XIII, *v*. 13. — (2) Petrus apostolus Jesu Christi, electis.... secundum præscientiam Dei Patris, in sanctificationem Spiritus, in obedientiam, et aspersionem sanguinis Jesu Christi. Ire *épître*, c. I, *v*. 1 *et* 2. — (3) Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo : Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus ; et hi tres unum sunt. Ire *épître*, c. v, v. 7. — (4) Connexus Patris in Filio, et Filii in Paracleto, tres efficit cohærentes, alterum ex altero qui *tres unum sunt*, non *unus*. *Liv. contre Praxéas*, n° XXV.

mais, pour avoir été contestée, l'authenticité de ce passage n'en est pas moins certaine. L'Église, à qui Notre-Seigneur a confié le dépôt des livres sacrés, veille constamment à leur intégrité, et ne permet pas qu'ils soient jamais altérés, même en faveur du dogme catholique. Le mensonge ne lui est point nécessaire; elle n'a pas besoin de recourir à l'imposture pour justifier sa croyance. Si donc elle reçoit comme authentique le verset de saint Jean, *Tres sunt qui dant testimonium*, c'est qu'elle en a reconnu l'authenticité d'après les anciens manuscrits de la Bible et les ouvrages des anciens Pères, qui ont cité le même verset pour établir la distinction des personnes en Dieu. En effet, outre Tertullien que nous citions à l'instant, saint Cyprien dit formellement que les trois personnes ne sont qu'un être, parce qu'il est écrit du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qu'ils ne sont qu'une seule substance : *De Patre et Filio, et Spiritu Sancto scriptum est : Et hi tres* UNUM *sunt* (1). Saint Éphrem fait aussi clairement allusion au texte de saint Jean, lorsqu'en parlant du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, il dit que ces trois personnes ne sont qu'un : *tres* UNUM *sunt* (2). Saint Fulgence est plus exprès : « Nous admettons, dit-il, l'unité de « substance dans le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit, et nous « n'avons pas la témérité de confondre les personnes. Le bienheu- « reux Jean l'atteste en disant : Il y en a trois qui rendent témoi- « gnage dans le ciel, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit; et ces « trois personnes ne sont qu'*un* (3). » De plus, en 484, quatre cents évêques catholiques présentèrent à Hunéric, roi des Vandales, une profession de foi qui renferme le passage suivant : « Il est plus « clair que le jour que le Saint-Esprit est, avec le Père et le « Fils, un seul Dieu. Cela est prouvé par l'autorité de Jean l'Évan- « géliste ; car il dit : *Il y en a trois qui rendent témoignage dans « le ciel, le Père, le Verbe, et le Saint-Esprit ; et ces trois per- « sonnes ne sont qu'*UN (4). » Ce texte était donc regardé comme uathentique par tous les évêques qui souscrivirent à cette profes-

(1) De l'unité de l'Église. — (2) Hymne LXXIII, sur la foi. — (3) In Patre, et Filio, et Spiritu Sancto unitatem substantiæ accipimus; personas confundere non audemus. Beatus enim Joannes apostolus testatur, dicens : *Tres sunt, qui testimonium perhibent in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus ; et tres unum sunt.* Réponse contre les ariens. — Voyez aussi le livre *de la Trinité*, c. IV. — (4) Ut adhuc luce clarius unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum Sanctum doceamus, Joannis evangelistæ testimonio comprobatur. Ait namque : Tres sunt qui testimonium perhibent in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt. *Liv.* III, *De la persécution des Vandales*, par Victor de Vite, *édit. de Chifflet.*

sion de foi. Les ariens eux-mêmes, sujets d'Hunéric, devaient le trouver dans leurs exemplaires des livres saints : autrement, les évêques orthodoxes ne s'en seraient point servis; car à quoi ne se seraient-ils pas exposés sous un prince arien, et obsédés par les évêques hérétiques, si on avait pu les soupçonner ou d'avoir falsifié l'Écriture, ou de s'être servis d'un exemplaire falsifié par les catholiques (1)?

§ II. *Preuve du mystère de la Trinité, tirée de l'enseignement des anciens Pères de l'Église.*

269. Nous ne produirons que les témoignages des Pères qui appartiennent aux trois premiers siècles de l'Église : les sociniens et ceux qui ont adopté leurs erreurs conviennent que, depuis le concile de Nicée de 325 et celui de Constantinople de 381, tous les Pères grecs et latins professent l'unité de nature et la trinité des personnes en Dieu. Mais il est important de faire remarquer que la plupart, parmi les plus anciens, s'expriment, à cet égard, d'une manière moins explicite que ceux qui ont eu à réfuter les erreurs de Praxéas, d'Arius et de Macédonius. Retenus par la discipline du secret, qui remonte au berceau du christianisme, ils ne parlaient ordinairement qu'avec réserve des mystères de la religion, en présence des infidèles et même des catéchumènes. Ils dérobaient autant que possible, à la connaissance du public, le mystère de la régénération qui s'opère au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, le culte qu'ils rendaient au Dieu trois fois saint, les doxologies où ils glorifiaient le Père, conjointement avec le Fils et le Saint-Esprit. En effet, voici ce que dit saint Cyrille de Jérusalem, d'après Archélaüs, évêque de Cascar au troisième siècle : « Le « Seigneur parlait en paraboles à ceux qui étaient à portée de l'é« couter; mais à ses disciples il expliquait en particulier les para« boles et les comparaisons dont il s'était servi. L'éclat de la gloire « est pour ceux qui sont déjà éclairés; l'obscurité est le partage des « infidèles. L'Église ne découvre ses mystères qu'à ceux qui sortent « du rang des catéchumènes. Car *nous ne déclarons point aux « gentils les mystères cachés du Père, et du Fils, et du Saint« Esprit; et nous n'en parlons point ouvertement aux catéchu« mènes*; mais nous usons souvent d'expressions obscures, de sorte

(1) Voyez le P. Perrone, *Tract. de Trinitate*, c. II; Tournely, Tract. de Trinitate, quæst. IV, etc.

« qu'elles puissent être entendues de ceux qui sont déjà instruits, « et que ceux qui ne le sont pas ne puissent en être blessés (1). » Tertullien, qui appartient au second et au troisième siècle, dit que, pour ne pas scandaliser les gentils, il *imitera l'Apôtre*, et que quand il devra nommer *ensemble* le Père et le Fils, il appellera le Père *Dieu* et le Fils *Seigneur;* mais que lorsqu'il ne parlera que de Jésus-Christ seul, il pourra le nommer *Dieu* (2). C'est sans doute pour cela qu'au rapport de saint Jérôme (3) et de saint Augustin (4), le symbole des apôtres, qui contient le dogme de la Trinité, ne s'écrivait point dans les premiers siècles; les chrétiens le tenaient de leurs pères, l'apprenaient de mémoire, et le faisaient apprendre à leurs enfants (5). Aussi le *symbole des apôtres*, ainsi appelé non-seulement parce qu'il contient la doctrine des apôtres, mais encore parce qu'il passe généralement pour avoir été rédigé par les apôtres, tout en mettant sur le même rang le Père, le Fils et le Saint-Esprit, est moins exprès sur la divinité du Fils que le symbole de Nicée, et le symbole de Nicée moins exprès sur la divinité du Saint-Esprit que le symbole de Constantinople. Ce n'est qu'avec le temps et comme par gradation que la foi chrétienne, quoique invariable et toujours bien connue des pasteurs et des fidèles, s'est manifestée au dehors d'une manière plus particulière et plus solennelle, selon que l'Église elle-même le jugeait utile ou nécessaire pour confondre l'erreur. Cependant, malgré la loi du secret concernant les mystères, dont les premiers chrétiens ne s'écartaient que lorsqu'ils étaient obligés de défendre ou de professer leur foi, les anciens auteurs ecclésiastiques se sont suffisamment expliqués au sujet de la Trinité, pour nous convaincre que ce mystère était reçu dans l'Église primitive comme un des principaux articles de la foi chrétienne.

(1) Dominus loquebatur in parabolis iis quidem qui poterant audire : discipulis vero privatim parabolas et similitudines explicabat. Gloriæ fulgor eorum est qui jam illustrati sunt; excæcatio, infidelium. Hæc mysteria nunc patefacit Ecclesia ei qui ex catechumenis excedit; nec moris est gentilibus exponere. Non enim gentili cuiquam de Patre et Filio et Spiritu Sancto arcana mysteria declaramus : neque palam apud catechumenos de mysteriis verba facimus, sed multa sæpe loquimur occulte, ut fideles, qui rem tenent, intelligant; et qui non tenent, ne lædantur. *Catéchèse* VI[e] *de saint Cyrille de Jérusalem*. — (2) Apostolum sequar, ut si pariter nominandi fuerint Pater et Filius, Deum Patrem appellem, et Jesum Christum Dominum nominem. Solum autem Christum potero Deum dicere, sicut idem apostolus. *Liv. contre Praxeas*, *n°* XIII. — (3) Lettre XXXVIII, à Pamachius. — (4) Discours *sur le Symbole* aux catéchumènes. — (5) Voyez ce que nous avons dit *du secret des mystères*, dans le tome I, n° 388, etc

270. Nous lisons d'abord dans les lettres de saint Ignace, évêque d'Antioche, qui a souffert le martyre en 107 : « Ayez soin de vous « affermir de plus en plus dans la doctrine du Seigneur et des apô« tres, afin que vous réussissiez heureusement en tout ce que vous « entreprenez, soit pour le corps, soit pour l'âme, par la foi et par « la charité, *dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit*... Obéissez « à l'évêque, et soyez soumis les uns aux autres, comme Jésus« Christ l'a été à son Père dans le cours de la vie mortelle, et « comme les apôtres l'ont été à *Jésus-Christ, au Père et au Saint-« Esprit* (1). » Les disciples de ce saint évêque, qui firent avec lui le voyage d'Antioche à Rome, nous ont laissé les actes de son martyre, dans lesquels ils glorifient Jésus-Christ, par lequel et avec lequel, disent-ils, la gloire et la puissance est au Père avec le Saint-Esprit, dans les siècles des siècles: *In Christo Jesu Domino nostro, per quem et cum quo Patri gloria et potentia cum Sancto Spiritu in sæcula* (2).

271. Saint Polycarpe, évêque de Smyrne, qui a versé son sang pour la foi en 166, étant sur le point de consommer son sacrifice, prononça ces paroles : « Je vous loue, ô mon Dieu, je vous bénis, « je vous glorifie par le pontife éternel, votre Fils unique, par qui « la gloire est à vous conjointement avec lui dans le Saint-Esprit, « pendant les siècles des siecles (3). » Nous trouvons la même profession de foi dans la lettre de l'Église de Smyrne, où est rapporté le martyre de saint Polycarpe : « Unis aux apôtres et à tous les « justes, bénissons avec joie Dieu, le Père Tout-Puissant; et Notre-« Seigneur Jésus-Christ, le sauveur de nos âmes, le maître des « corps et le pasteur de toute l'Église catholique; et le Saint-Esprit, « par qui nous connaissons toutes choses (4). A Jésus-Christ soit la

(1) Studete ut confirmemini in dogmatibus Domini et apostolorum, ut omnia quæ facitis prospere vobis succedant, carne et spiritu, fide et charitate, in Filio et Patre et Spiritu Sancto.... Subjecti estote episcopo et vobis mutuo, ut Jesus Christus Patri, secundum carnem, et apostoli Christo et Patri et Spiritui Sancto. *Lettre aux Magnésiens*, n° XIII. — (2) Voyez la relation du *martyre de saint Ignace*, dans la collection des *Pères apostoliques* de Cotelier, tom. II, pag. 181, édit. de 1724; et dans les *Actes des martyrs* de dom Ruinart, pag. 13, édit. de 1731. — (3) De omnibus te laudo, te benedico, te glorifico per sempiternum pontificem Jesum Christum, unigenitum Filium tuum, per quem tibi una cum ipso in Spiritu Sancto gloria nunc et in sæcula sæculorum. *Eusèbe. Hist. eccl., liv.* IV, c. XV. — (4) Cum apostolis et omnibus justis alacriter benedicamus Deum et Patrem omnipotentem, et Dominum nostrum Jesum Christum, salvatorem animæ nostræ, gubernatorem corporum et pastorem catholicæ totius Ecclesiæ, et Spiritum Sanctum, per quem cuncta cognoscimus. *Lettre de l'Église*

« gloire, avec le Père et le Saint-Esprit, dans les siècles des siè-« cles : *cum Patre, et Filio, et Spiritu Sancto, in sæcula sæcu-« lorum* (1). » A peu pres dans le même temps, Épipodius, martyr de Lyon, confessait, au milieu des tourments, que Jésus-Christ est un seul Dieu avec le Père et le Saint-Esprit, ajoutant qu'il était juste qu'il donnât sa vie pour celui qui l'a créé et racheté : *Christum cum Patre et Spiritu Sancto Deum esse confiteor, dignumque est ut illi animam meam refundam, qui mihi et creator et redemptor* (2).

272. Saint Justin, mort martyr en 167, dit : « Dans toutes les « oblations que nous faisons à Dieu, nous louons le Créateur de « toutes choses par son Fils Jésus-Christ et par le Saint-Esprit (3). » Athénagore, parlant aux empereurs Marc-Aurèle et Commode, s'exprime en ces termes : « Nous reconnaissons un Dieu qui existe « par lui-même, un pur esprit, éternel, invisible, impassible, im-« mense, tout-puissant, qui a créé et qui conserve toutes choses « par son Verbe : car nous reconnaissons le Fils de Dieu... Le Fils « de Dieu est le Verbe du Père, il en est la pensée et la vertu ; car « c'est par lui que toutes choses ont été faites, le Père et le Fils « n'étant qu'une seule substance : comme le Père est dans le Fils « et le Fils dans le Père, en union de puissance avec l'Esprit, la « pensée et le Verbe du Père est le Fils de Dieu... Qui donc ne s'é-« tonnera pas qu'on appelle athées ceux qui confessent Dieu le « Père, et Dieu le Fils, et le Saint-Esprit, unis entre eux par la « puissance et distingués en ordre (4)? Nous faisons peu de cas de « cette vie, nous qui espérons la vie future, si nous connaissons « Dieu et son Verbe, l'union du Fils avec le Père, l'union du Père « avec le Fils, l'union du Saint-Esprit, du Fils et du Père, avec la

de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe. Voyez les *Pères apostoliques* de Cotelier, et les *Actes des martyrs*, par D. Ruinart. — (1) Ibidem. — (2) Actes des martyrs, pag. 65, *édit. in-folio.* — (3) In omnibus oblationibus laudamus Creatorem omnium per Filium ejus Jesum Christum et per Spiritum Sanctum. *Apol.* I, *n°* LXVII. — (4) Unum ingenitum et æternum tenemus Deum, invisibilem et impassibilem, qui nec capi aut comprendi potest, qui sola mente et ratione cognoscitur, ac luce et pulchritudine, et Spiritu ac potentia non enarrabili circumdatus est, a quo denique omnia per ipsius Verbum et creata et ornata sunt, et conservantur. Agnoscimus enim et Dei Filium.... Sed est Filius Dei Verbum Patris in idea et operatione ; ab eo enim et per eum facta omnia, cum Pater et Filius unum sint. Cum autem Pater sit in Filio et Filius in Patre, unitate et virtute Spiritus, mens et Verbum Patris est Filius Dei.... Quis igitur non miretur, cum atheos vocari audiat eos, qui Deum Patrem, et Filium Deum et Spiritum Sanctum asserunt, ac eorum et in unione potentiam et in ordine distinctionem demonstrant? *Legatio pro christianis, n°* X.

« distinction de ces trois personnes dans l'unité : *trium unio et in « unitate distinctio, Spiritus, Filii, Patris* (1). Nous, nous ad- « mettons Dieu le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit, qui sont trois « personnes distinctes, mais unies entre elles, n'ayant qu'une seule « et même puissance : *Deum dicimus et Filium ipsius, et Spiri- « tum Sanctum ; unitos secundum potentiam, Patrem, et Filium, « et Spiritum Sanctum* (2). » Saint Théophile, évêque d'Antioche en 168, nous a laissé trois livres adressés à Autolyque, où il établit la divinité du Verbe, et admet trois personnes divines, qu'il appelle *Trinité* (3). Il est le premier qui se soit servi de ce terme pour marquer la distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit, en un seul Dieu : ce mot était nouveau, mais le dogme qu'il exprime ne l'était point.

273. Saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, et évêque de Lyon sur la fin du second siècle, enseigne en plusieurs endroits l'unité de Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qu'il appelle aussi *Sagesse ;* et il s'appuie sur la croyance de l'Église universelle et la tradition des apôtres, pour établir le dogme catholique : « L'Église, répandue dans tout l'univers jusqu'aux extrémi- « tés de la terre, a reçu, dit-il, des apôtres et de leurs disciples « la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a créé le ciel et la « terre, et un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'est incarné « pour notre salut ; et au Saint-Esprit, qui a prédit par les pro- « phètes ce qui regarde l'avénement de Jésus-Christ (4). » Ailleurs : « Il n'y a qu'un seul Dieu créateur, qui est au-dessus de toute puis- « sance ; c'est lui qui a fait le ciel et la terre par lui-même, c'est- « à-dire, par le Verbe et par sa Sagesse (5). » On remarque que saint Irénée, comme saint Théophile d'Antioche, désigne ici,

(1) Nos autem qui hanc vitam instar minimi ponderis habemus, qui hac una re ad futuram perducimur, si Deum ejusque Verbum cognoscamus ; tum quæ Filii cum Patre unio, quæ Patris cum Filio communicatio, quid Spiritus, quæ trium unio et in unitate distinctio, Spiritus, Filii, Patris. *Ibidem, n°* XII, *édit. des Bénédictins.* — (2) Ibidem, n° XXIV. — (3) Tres illi dies, qui ante luminaria fuerunt, imago sunt Trinitatis, Dei, ejus Verbi, ejusque Sapientiæ. *Liv.* II, *à Autolyque, n°* XV. — (4) Ecclesia per universum orbem usque ad fines terræ seminata, et ab apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem, quæ est in unum Deum, Patrem omnipotentem, qui fecit cœlum et terram, et mare, et omnia quæ in eis sunt ; et in unum Jesum Christum Filium Dei, incarnatum pro nostra salute ; et in Spiritum Sanctum, qui per prophetas prædicavit dispositiones Dei et adventum. *Liv.* I, *contre les hérésies, c.* X. — (5) Solus unus Deus, hic Pater, hic Deus, hic conditor, fecit per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam, cœlum, et terram, et maria, et omnia quæ in eis sunt. *Ibidem, liv.* II, *c.* XXX.

sous le nom de *Sagesse*, la troisième personne de la Trinité, et qu'en disant que le Verbe et la Sagesse ou le Saint-Esprit sont, relativement au Créateur, d'autres lui-même, il exprime bien clairement l'unité de substance avec la distinction des trois personnes.

274. Clément d'Alexandrie distingue aussi trois personnes en Dieu, sous le nom de *Trinité* (1); et, dans ses livres du *Pédagogue*, écrits vers l'an 194, il s'écrie : « O prodige, ô mystère! Il n'y a qu'un « seul Père de toutes choses, et un seul Verbe de toutes choses, et « un seul Saint-Esprit qui est partout (2). Louons le Père et le « Fils, le Fils et le Père, le Fils notre maître, avec le Saint-Esprit, « qui est tout, en qui et par qui sont toutes choses, à qui appartient « la gloire maintenant et dans les siècles des siècles (3). »

275. Tertullien, contemporain de Clément, reconnaît comme lui la Trinité des personnes et l'unité de substance en Dieu. Voici ce que nous lisons dans son livre contre Praxéas : « Nous croyons un « seul Dieu, reconnaissant en même temps le Fils de Dieu, son Verbe « qui est sorti de lui, par lequel toutes choses ont été faites, et sans « lequel rien n'a été fait. Nous croyons que le Verbe a été envoyé « par le Père dans le sein de la Vierge; qu'il est né d'elle homme « et Dieu tout ensemble, Fils de l'homme et Fils de Dieu, et sur- « nommé Jésus-Christ; qu'il a souffert, qu'il est mort et a été ense- « veli, selon les Écritures; qu'il a été ressuscité par le Père, qu'il « est monté au ciel pour être assis à la droite du Père, d'où il vien- « dra juger les vivants et les morts; que, selon sa promesse, il « a envoyé du Père le Saint-Esprit consolateur et sanctificateur « de la foi de ceux qui croient au Père, et au Fils, et au Saint-Es- « prit (4). » Il ajoute que cette règle de la foi est aussi ancienne que l'Évangile; qu'elle est antérieure à toutes les hérésies, et particulièrement à celle de Praxéas, qui ne faisait que de paraître; qu'on doit par conséquent la suivre, parce que ce qui a été enseigné le premier est vrai, et que ce qui est venu après est faux et étranger : *Id « esse verum quodcumque primum, id esse adulterum quodcum-*

(1) Liv. v, des Stromates. — (2) O miraculum mysticum! Unus quidem est universorum Pater : unum est etiam Verbum universorum, et Spiritus Sanctus unus, et ipse est ubique. *Liv.* I, *du Pédagogue*, c. VI — (3) Laudemus unum Patrem et Filium; Filium, inquam, pædagogum et magistrum, una cum Sancto Spiritu, qui unus est omnia, in quo omnia, per quem omnia unum.... cui gloria nunc et in sæcula sæculorum. *Ibidem*, *liv.* III, *c.* XII. — (4) Unicum quidem Deum credimus; sub hac tamen dispensatione quam œconomiam dicimus, ut unici Dei sit et Filius sermo ejus, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta

« *que posterius* (1). » Puis, définissant le dogme contre cet hérésiarque, il le fait consister dans l'unité de substance et la Trinité des personnes, qu'il distingue sous les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit, disant qu'elles ne sont qu'un seul Dieu, *Deus unus*, parce qu'elles n'ont toutes trois qu'une seule substance et une seule puissance, *unius substantiæ et unius potestatis* (2). Le même docteur dit encore : « Nous admettons deux personnes, le Père et le « Fils, et même trois avec le Saint-Esprit, selon la raison de l'éco- « nomie divine qui les distingue entre elles. Cependant le nom de « deux Dieux et de deux Seigneurs ne sortira jamais de notre bou- « che, non que le Père ne soit Dieu, que le Fils ne soit Dieu, que « le Saint-Esprit ne soit Dieu ; chaque personne est Dieu, *Deus* « *unusquisque* (3). Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont la Tri- « nité d'une seule divinité, *Trinitas unius divinitatis* (4). »

276. Saint Hippolyte, évêque de Porto, et martyr au commencement du troisième siècle, défendant le dogme de la Trinité contre l'hérétique Noët, n'est pas moins précis que Tertullien : « Il est « nécessaire, dit-il, qu'il confesse Dieu, le Père tout-puissant, et « Jésus-Christ, Fils de Dieu, Dieu fait homme, à qui le Père a sou- « mis toutes choses, et le Saint-Esprit; reconnaissant qu'ils sont « vraiment trois, *et hos esse vere tres*. Que s'il veut savoir comment « il n'y a qu'un seul Dieu, qu'il sache qu'il n'y a qu'une vertu ou « puissance divine; car quant à cette vertu ou puissance, il n'y a « qu'un seul Dieu (5). Nous ne connaissons Dieu que par ce que les « Écritures nous en disent... Sachons donc ce qu'elles disent et con- « naissons ce qu'elles enseignent; et comme le Père veut qu'on croie, « croyons; et comme il veut que le Saint-Esprit nous soit donné,

sunt, et sine quo factum est nihil. — Hunc missum a Patre in virginem, et ex ea natum hominem et Deum, Filium hominis et Filium Dei, et cognominatum Jesum Christum. Hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum Scripturas, et resuscitatum a Patre, et in cœlos resumptum, sedere ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos. Qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum Sanctum. *Liv. contre Praxéas*, n° II. — (1) Ibidem. — (2) Ibidem. — (3) Duos quidem definimus, Patrem et Filium, et jam tres cum Spiritu Sancto, secundum rationem œconomiæ quæ facit numerum... Duos tamen deos et duos Dominos nunquam ex ore nostro proferimus; non quasi non et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque. *Ibidem*, c. XIII. — (4) Liv. de la Pudeur, c. XXI. — (5) Necesse est ut, quamvis nolit, confiteatur Patrem Deum omnipotentem et Christum Jesum Filium Dei, Deum factum hominem, cui omnia Pater subjecit præter se, et Spiritum Sanctum, et hos esse vere tres. Quod si vult scire quomodo unus Deus demonstratur, sciat unam esse virtutem sive potentiam hujus; et quantum ad virtutem pertinet, unus est Deus. *Liv. contre Noët*, n° VIII.

« recevons-le... Dieu étant seul, voulut faire le monde ; et aussitôt « le monde a été fait, comme il l'a voulu. Il nous suffit donc de sa- « voir qu'avant la création du monde il n'y avait rien au dehors « qui fût coéternel à Dieu ; il n'y avait rien que lui-même, et lui- « même étant seul, était avec d'autres lui-même : *Nihil erat præ- « ter ipsum; ipse solus* MULTUS *erat* (1). » Suivant ce docteur, Dieu était seul quant *à l'essence,* ou, comme il le dit lui-même, quant à la *vertu*, à la puissance ; mais il n'était pas seul quant aux personnes, *ipse solus* MULTUS *erat ;* et ces personnes étaient vraiment trois, *vere tres*, le Père, le Fils, et le Saint-Esprit.

277. Aussi continue-t-il, en parlant de la première et de la seconde personne : « Dieu n'était pas sans celui qui est sa raison, sa « sagesse, sa puissance, son conseil... Il avait un autre en lui, *ad- « stitit ei alius.* Quand je dis un autre, je ne dis pas deux Dieux ; « mais cet autre vient de Dieu comme la lumière vient du soleil, « n'ayant qu'une seule et même vertu (2). » Puis, ayant cité ce texte de saint Jean : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était Dieu*, il ajoute : « Si le Verbe était en Dieu, et s'il était Dieu, « ne dira-t-on pas que Jean admet deux Dieux? Je ne dirai point « qu'il y a deux Dieux, mais qu'il n'y a qu'un seul Dieu et deux « personnes. Le Père et le Fils sont deux personnes, et le Saint- « Esprit est une troisième personne... Il n'y a qu'un seul Dieu, le « Père qui envoie, le Fils qui obéit, et le Saint-Esprit qui nous en- « seigne toute vérité ; le Père qui est au-dessus de toutes choses, « le Fils par qui sont toutes choses, et le Saint-Esprit qui est en « toutes choses. Nous ne pouvons concevoir un seul Dieu qu'en « croyant au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit (3). » Ainsi parlait un évêque, environ cent ans avant le concile de Nicée.

(1) Unus est Deus, quem non aliunde agnoscimus quam ex Sanctis Scripturis.... Quæcumque ergo Sanctæ Scripturæ prædicant, sciamus ; et quæcumque docent, cognoscamus ; et sicut vult Pater credi, sic credamus ; et sicut vult Filium glorificari, sic glorificemus ; et sicut vult donari Spiritum Sanctum, sic ccipiamus.... Deus solus cum esset, nihilque sibi coævum haberet, voluit mundum efficere, et mundum cogitans ac volens et dicens effecit ; continuoque extitit ei factus, sicut voluit perfecit. Satis igitur nobis est scire solum, nihil esse Deo coævum. Nihil erat præter ipsum ; ipse solus multus erat. *Ibidem*, *n*os IX *et* X. — (2) Atque ita adstitit ei alius. Cum alium dico, non duos Deos dico, sed tanquam lumen ex lumine, et aquam ex fonte, aut radium a sole ; una enim virtus ex toto. *Ibidem*, *n*° XI. — (3) Si ergo Verbum erat apud Deum, et Deus erat, quid ergo? Dicetne aliquis dicere Joannem duos Deos ? Duos quidem non dicam, sed unum ; personas vero duas, œconomiam tertiam, gratiam dico Sancti Spiritus. Pater quidem unus, personæ vero duæ, quia Filius ; tertia autem

278. Quelque temps après, Origène enseignait qu'il y a trois personnes en Dieu, le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, avec une seule substance commune à ces trois personnes : *Est hæc trium distinctio personarum in Patre, et Filio, et Spiritu Sancto. Una est substantia et natura Trinitatis* (1) ; que la distinction des personnes de la Trinité n'est point contraire à l'unité de la nature divine, *unitas deitatis in Trinitate* (2) ; et que les trois personnes sont égales en toutes choses, *in Trinitate nihil majus minusve*, étant toutes les trois une seule et même puissance, *una eademque virtus* (3).

Saint Cyprien, évêque de Carthage et martyr en 258, prouve le mystère de la sainte Trinité par ces paroles de Notre-Seigneur à ses disciples : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit* (4) ; et n'admet, d'après l'apôtre saint Jean, qu'une seule nature divine en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étant qu'une substance, *cum tres unum sint* (5).

279. Saint Denys, évêque d'Alexandrie, mort en 264, établit contre Sabellius la distinction des trois personnes divines en une seule nature. Il dit qu'il n'y a qu'un Christ, qui est dans le Père, qui est le Verbe coéternel au Père, *coæternum Verbum* ; qu'il est égal au Père, sans aucune différence de substance, *nulla dissimilitudine substantiæ* ; qu'il est aussi coéternel au Saint-Esprit, *coæternum Domino Spiritui* ; et que le Saint-Esprit est Dieu, *Spiritus autem est Deus* (6). Il enseigne que le Père est inséparable du Fils, le Fils inséparable du Père, et le Saint-Esprit inséparable du Père et du Fils ; que l'indivisible unité de substance comprend la Trinité des personnes, et que la Trinité des personnes comprend l'unité de substance, *indivisibilem unitatem in Trinitatem, et Trinitatem iterum in unitatem contrahimus* (7).

280. Saint Grégoire Thaumaturge, évêque de Néocésarée, qui vivait du temps de saint Denys d'Alexandrie, nous a laissé un sym-

Spiritus Sanctus. Pater mandat, Verbum perficit, Filius autem ostenditur, per quem Pater creditur. Œconomia consensionis redigitur ad unum Deum ; unus enim est Deus, qui mandat, Pater ; qui obedit, Filius ; qui docet scientiam, Spiritus Sanctus ; Pater qui est super omnia, Filius per omnia, Spiritus Sanctus in omnibus. Aliter Deum unum intelligere non possumus, ni vere Patri et Filio et Spiritui Sancto credamus. *Ibidem*, n° XIV. — (1) Sur saint Matthieu. — (2) Homélie I, sur Isaïe. — (3) Liv. I, des Principes, c. III. — (4) Lettre LXXIII. — (5) Liv. de l'unité de l'Église. — Voyez, ci-dessus, le n° 268. — (6) Lettre contre Paul de Samosate ; *Labbe, Concil., tom.* I, *col.* 866. — (7) Dans saint Athanase, *De la doctrine de saint Denys.*

« ole ainsi conçu : « Il n'y a qu'un seul Dieu, Père du Verbe vi- « vant, de la Sagesse subsistante, de la puissance et de la figure « éternelle, Père parfait d'un Fils parfait, Père d'un Fils unique. Il « n'y a qu'un seul Seigneur, seul d'un seul, Dieu de Dieu, figure et « image de la Divinité, Verbe efficace, Sagesse qui comprend l'en- « semble de toutes choses, puissance qui a fait toutes les créatures, « vrai Fils d'un vrai Père, Fils invisible d'un Pere invisible, Fils « incorruptible d'un Père incorruptible, Fils immortel d'un Père « immortel, Fils éternel d'un Père éternel. Il n'y a qu'un seul Saint- « Esprit, qui a son origine et son existence de Dieu, et qui a paru « aux hommes, image parfaite du Fils parfait, cause et vie des vi- « vants, source sainte, principe de sainteté, par qui s'est manifesté « Dieu le Père, qui est sur toutes choses et en toutes choses, et Dieu « le Fils, qui est par toutes choses : Trinité parfaite, sans divi- « sion ni changement, en sa gloire, en son éternité, en sa puissance. « Il n'y a donc rien de créé, rien d'inférieur dans la Trinité, rien « d'ajouté, rien d'étranger, rien qui n'ait pas toujours été et qui « ait commencé d'être. Le Père n'a jamais été sans le Fils, ni le « Fils sans le Saint-Esprit ; mais la Trinité est toujours la même, « immuable et inaltérable (1)... » On ne peut exprimer plus claire- ment le dogme catholique.

Saint Denys de Rome, qui monta sur la chaire de saint Pierre en 259, écrivit une lettre à saint Denys d'Alexandrie, dans laquelle il combat tout à la fois et ceux qui confondaient les trois personnes divines, et ceux qui en faisaient trois puissances ou trois hypostases séparées, trois divinités. Il dit que le Christ est le *Verbe*, la *Sagesse*, la *vertu* de Dieu le Père ; que le Fils est *engendré* et non

(1) Unus Deus, Pater Verbi viventis, Sapientiæ subsistentis, et potentiæ ac caracteris sempiterni : perfectus perfecti genitor, Pater Filii unigeniti. Unus Dominus, solus ex solo, Deus ex Deo, caracter et imago deitatis, Verbum efficax, Sapientia, constitutionis rerum universarum comprehensiva ; et virtus atque potentia universæ creaturæ effectiva. Filius verus veri Patris, invisibilis, ejus qui est invisibilis ; et incorruptibilis, corruptioni non obnoxii ; ac immortalis, mortis prorsus nescii ; et sempiternus, sempiterni, unusque Spiritus Sanctus, ex Deo existentiam habens ; et qui per Filium apparuit, scilicet hominibus ; imago Filii, perfecti perfecta vita, viventium causa ; fons sanctus, sanctitas, sanctificationis suppeditator. In quo manifestatur Deus Pater, qui super omnia est, et in omnibus : et Deus Filius qui per omnia est. Trinitas perfecta, quæ gloria et æternitate, ac regno atque imperio non dividitur, neque abalienatur. Non igitur creatum quid, aut servum in Trinitate, neque superinductitium aliquid et adventitium, quasi prius non existens, posterius vero adveniens. Non ergo defuit unquam Filius Patri, neque Filio Spiritus ; sed immutabilis et invariabilis eadem semper manet Trinitas. *Exposition de la foi*

fait, et qu'il *a toujours été;* qu'il est *uni à Dieu le Père;* que le *Saint-Esprit demeure et habite en Dieu;* et que cette divine Trinité est un seul Dieu tout-puissant : *divinam Trinitatem in unum quasi in quemdam verticem Deum omnipotentem reduci* (1). Il ajoute que l'admirable unité ne doit point se diviser en trois divinités ; mais qu'il faut croire en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils, et au Saint-Esprit ; et que le Père et le Verbe ne sont qu'un seul Dieu, Jésus-Christ ayant dit : Mon Père et moi, nous ne sommes qu'une substance ; *Ego et Pater unum sumus* (2).

281. Telle était la croyance de l'Église, sur la fin du troisième et au commencement du quatrième siècle ; telle était la foi que les chrétiens professaient en présence des tyrans qui voulaient les forcer de sacrifier aux idoles. « Nous sommes chrétiens, disait à ses « bourreaux saint Vincent de Saragosse, en 303 ; nous n'adorons « qu'un seul et vrai Dieu ; nous confessons Jésus-Christ Notre-« Seigneur, Fils unique du Très-Haut, seul vrai Dieu, avec le « Père et le Saint-Esprit (3). » En 304, saint Euplius de Catane, diacre et martyr, faisait la même profession de foi : « J'adore le « Père, le Fils, et le Saint-Esprit ; j'adore la sainte Trinité ; il n'y a « pas d'autre Dieu (4). » Saint Fauste, saint Janvier et saint Martial, martyrs de Cordoue, pressés d'adorer les faux dieux, répondirent : « Nous sommes chrétiens ; nous confessons Jésus-Christ, « qui est le seul Seigneur, par qui toutes choses ont été faites (5). « Ma consolation, dit Martial, est Jésus-Christ, que mes frères con-« fessent si hautement et avec tant de joie. C'est pourquoi nous « devons confesser et louer Dieu le Père, le Fils, et le Saint-Es-« prit (6). »

282. Arrivés au quatrième siècle, nous touchons au concile de Nicée de l'an 325, et à celui de Constantinople de l'an 381, où l'Eglise universelle s'est prononcée solennellement pour la divinité du Fils et du Saint-Esprit, contre les erreurs d'Arius et de Macédonius. Nous sommes donc dispensés de citer les Athanase, les Hi-

(1) Lettre de saint Denys de Rome, dans saint Athanase, *Des décrets du concile de Nicée.* — (2) Ibidem. — (3) Dominum Christum confiteor, Filium altissimi Patris, unici unicum, ipsum cum Patre et Spiritu Sancto, unum solum Deum esse profiteor. *Act. des martyrs*, *par* D. Ruinart, *pag.* 325, *édit. in-fol.* — (4) Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum adoro. Sanctam Trinitatem adoro, præterquam non est Deus. *Ibidem*, *pag.* 362. — (5) Nos Christiani sumus, Christum fatentes, qui Dominus est, per quem omnia, et nos per ipsum facti sumus. *Ibidem*, *pag.* 470. — (6) Consolatio mea Christus est.... ideoque confitendus et laudandus est Deus Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. *Ibidem.*

laire, les Basile, les Grégoire de Nazianze, les Grégoire de Nysse, les Cyrille de Jérusalem, les Ambroise, les Chrysostome, les Jérôme, les Cyrille d'Alexandrie, et les autres docteurs qui ont professé et défendu le mystère de la sainte Trinité. Concluons donc, en disant avec saint Augustin : « Tous les auteurs catholiques, anciens « et modernes, que j'ai pu lire, et qui avant moi ont écrit sur la « Trinité, qui est Dieu, ont entendu, d'après les Écritures, ensei- « gner que le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit, d'une seule et « même substance, forment l'unité divine par leur inséparable « égalité ; et que pour cela il n'y a pas trois Dieux, mais un seul « Dieu, quoique le Père, qui a engendré le Fils, soit autre que le « Fils, et que le Fils, qui est engendré du Père, soit autre que le « Père ; et que le Saint-Esprit ne soit ni le Père ni le Fils, mais « seulement l'Esprit du Père et du Fils, étant lui-même coégal au « Père et au Fils, et appartenant à l'unité de la Trinité.... C'est là « ma foi, parce que c'est la foi catholique : *Hæc mea fides est, « quando hæc est catholica fides* (1). »

§ III. *Preuve du mystère de la Trinité, tirée de la croyance générale et constante de l'Église.*

283. On doit admettre le mystère de la Trinité tel que l'admettent les catholiques, si la connaissance de ce mystère nous vient de Dieu. Or, la connaissance du mystère de la Trinité, ou d'un seul Dieu en trois personnes, ne peut venir que de Dieu ; car, premièrement, l'Église universelle reconnaît et professe la sainte Trinité ; en Orient comme en Occident, chez les Grecs comme chez les Latins, tous les chrétiens croient en un seul Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; partout on chante les symboles de Nicée et de Constantinople. Secondement, ce que l'Église universelle croit aujourd'hui touchant la Trinité, elle le croyait au quatrième siècle ; les décisions des différents conciles

(1) Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quæ Deus est, divinorum librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus, unius ejusdemque substantiæ inseparabili æqualitate divinam insinuent divinitatem ; ideoque non sunt tres Dii, sed unus Deus : quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est ; Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est ; Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coæqualis, et ad Trinitatis pertinens unitatem.... Hæc et mea fides est, quando hæc est catholica fides. *Liv.* I, *de la Trinité*, c. IV.

généraux et particuliers, les symboles rédigés par les évêques et les écrits des Pères contre les erreurs d'Arius et de Macédonius, en font foi. Troisièmement, ce que l'Église catholique croyait au quatrième siècle, elle l'avait cru pendant les trois premiers siècles. Comment, en effet, expliquer l'accord entre toutes les Églises dispersées dans l'univers, entre les Pères des deux premiers conciles œcuméniques, entre les évêques et les docteurs, à frapper d'anathème les ennemis de la divinité du Verbe et du Saint-Esprit, si alors le dogme de la Trinité n'eût été reçu dans le monde chrétien? Si vous prétendez que ce dogme ne s'est établi qu'insensiblement, dites-nous donc quel en est l'inventeur? car on connaît tous ceux qui ont tenté d'innover sur la religion. Dites-nous quel est le premier qui ait eu de lui-même l'idée de ce mystère, qui est inaccessible à l'intelligence humaine! Qu'on nous dise quel est l'homme, quel est le philosophe ou le docteur qui a inventé un seul Dieu en trois personnes, ou trois personnes en un seul Dieu! quel est celui qui, ayant inventé ce système, ait osé le proposer à la croyance des hommes, sans avoir d'autres lettres de créance que celles qu'il se serait données à lui-même! Si jamais il eût été possible d'être chrétien sans professer la divinité de Jésus-Christ, ou d'être régénéré sans reconnaître un seul Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ce mystère, bien certainement, ne serait point entré dans nos symboles. Une semblable innovation n'était point possible; elle serait plus incompréhensible encore que le mystère même qui en est l'objet. Il est donc vrai de dire que l'Église a toujours cru, touchant la Trinité, ce qu'elle croyait au quatrième siècle. Mais ce qu'elle a toujours cru nous vient des apôtres; ce qui vient des apôtres, en matière de dogme, vient de Jésus-Christ; ce qui vient de Jésus-Christ vient de Dieu. Donc la connaissance du mystère de la Trinité nous vient de Dieu même; donc on doit admettre ce mystère, sous peine de damnation : si on veut être sauvé, il faut, avant tout, tenir à la foi catholique, qui consiste à adorer un seul Dieu en trois personnes, et trois personnes en un seul Dieu : *Fides autem catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur* (1).

(1) Symbole de saint Athanase.

ARTICLE II.

Le mystère de la sainte Trinité était-il connu dans l'ancienne loi?

284. Les patriarches, les prophètes et les docteurs de l'ancienne loi avaient quelque connaissance du mystère de la sainte Trinité. Nous lisons, dans les premiers chapitres de la Genèse : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance* (1); et un peu plus bas : *Voici qu'Adam est devenu comme un de nous* (2). Ces paroles, *faisons*, *un de nous*, indiquent assez clairement la pluralité des personnes. « Si le nombre des personnes en Dieu te scandalise, « disait Tertullien à Praxéas, je te demande comment celui qui est « un et au singulier parle au pluriel, *faisons l'homme à notre « image et ressemblance*; tandis qu'il aurait dû dire, *que je fasse « l'homme à mon image et ressemblance*, s'il n'était qu'une seule « personne. Et après : *Voici qu'Adam est devenu comme un de « nous*. Il trompe ou il se joue, si n'étant qu'une personne il parle « au nom de plusieurs. Était-ce aux anges qu'il adressait la parole, « comme le prétendent les Juifs, qui ne reconnaissent pas le Fils? « ou plutôt n'est-ce pas parce qu'il est lui-même le Père, le Fils et « le Saint-Esprit? Il était uni au Fils, la seconde personne, son « Verbe; et, dans le Verbe, au Saint-Esprit, la troisième personne : « c'est pourquoi il s'est servi du pluriel, *faisons*, *notre*, *nous*. Car « avec qui faisait-il l'homme, et à qui le faisait-il semblable? Dans « l'unité de la Trinité, il parlait avec le Fils qui devait revêtir « l'homme, et avec le Saint-Esprit qui devait sanctifier l'homme (3). »

(1) Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. *Genèse, c.* I, *v.* 26. — (2) Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum. *Ibidem, c.* III, *v.* 22. — (3) Si te adhuc numerus scandalizat Trinitatis, quasi non connexæ in unitate simplici, interrogo quomodo unicus et singularis pluraliter loquitur? *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, cum debuerit dixisse : *Faciam hominem ad imaginem et similitudinem meam;* utpote unicus et singularis. Sed et in sequentibus : *Ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis.* Fallit aut ludit; ut cum unus et totus et singularis esset, numerate loqueretur. Aut numquid angelis loquebatur, ut Judæi interpretantur, quia nec ipsi Filium agnoscunt; an quia ipse erat Pater, Filius, Spiritus; ideo pluralem se præstans pluraliter sibi loquebatur? Immo quia jam adhærebat illi Filius, secunda persona, Sermo ipsius, et tertia Spiritus in Sermone, ideo pluraliter pronuntiavit, *faciamus*, et *nostram*, et *nobis*. Cum quibus enim faciebat hominem, et quibus faciebat similem? Cum Filio quidem, qui erat induturus hominem; Spiritu vero, qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris, ex unitate Trinitatis loquebatur. *Livre contre Praxéas*, n° XII.

Saint Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie, saint Basile, saint Ambroise, saint Augustin, Théodoret, parmi les anciens, entendent, comme Tertullien, le texte, *faisons l'homme*, de la pluralité des personnes en Dieu. En effet, quand Dieu dit, « *Fai-« sons l'homme*, il parle en lui-même, il parle a quelqu'un qui « fait comme lui, à quelqu'un dont l'homme est la créature et « l'image; il parle à un autre lui-même; il parle à celui par qui « toutes choses ont été faites, à celui qui dit dans son Évangile : « Tout ce que le Père fait, le Fils le fait semblablement. En par-« lant à son Fils ou avec son Fils, il parle en même temps avec « l'Esprit tout-puissant, égal et coéternel à l'un et à l'autre (1). »

285. Il est encore plusieurs autres passages de l'Ancien Testament, où l'on voit la distinction des personnes en Dieu, et qui se rapportent plus spécialement à la divinité du Verbe, du Messie, du libérateur promis à nos premiers pères. Néanmoins il ne paraît pas que le commun des Juifs ait eu une connaissance distincte du mystère de la sainte Trinité. Ils connaissaient tous, il est vrai, la promesse d'un rédempteur, qui était leur attente et l'attente des nations; mais ils pouvaient connaître quelques caractères de celui qu'ils attendaient, tout en ignorant qu'il fût le Fils de Dieu, égal et consubstantiel au Père. Ils connaissaient aussi l'Esprit de Dieu; mais on ne voit pas qu'ils l'aient connu au point d'en faire une troisième personne, et de la distinguer des deux autres personnes divines. « C'était au Fils unique, qui *était dans le sein de son « Père*, et qui sans en sortir venait à nous; c'était à lui à nous « découvrir pleinement ces admirables secrets de la nature divine, « que Moyse et les prophètes n'avaient qu'effleurés (2). » Aussi, sous la loi évangélique, tous les fidèles apprennent que le vrai Dieu, ce Dieu un et indivisible, auquel ils sont consacrés par le mystère de la régénération, est tout ensemble Père, Fils et Saint-Esprit. « Là donc nous sont proposées les profondeurs in-« compréhensibles de l'Être divin, et la grandeur ineffable de son « unité, et les richesses infinies de cette nature plus féconde en-« core au dedans qu'au dehors, capable de se communiquer (*qui « se communique*), sans division, à trois personnes égales. Là « sont expliqués les mystères qui étaient enveloppés et comme « scellés dans les anciennes Écritures. Nous entendons le secret de « cette parole, *faisons l'homme a notre image;* et la Trinité,

(1) Bossuet, *Discours sur l'hist. univ., part.* II, n° 1.—(2) Bossuet, *ibidem*, n° VI.

« marquée dans la création de l'homme, est expressément déclarée « dans la régénération. Nous apprenons ce que c'est que cette Sa- « gesse *conçue*, selon Salomon, devant tous les temps dans le « sein de Dieu (1); Sagesse qui fait toutes ses délices, et par qui « sont ordonnés tous les ouvrages. Nous savons que c'est lui que « David a vu *engendré devant l'aurore* (2). Et le Nouveau Testa- « ment nous enseigne que c'est le Verbe, la parole intérieure de « Dieu, et sa pensée éternelle, qui est toujours dans son sein, et « par qui toutes choses ont été faites. Par là nous répondons à la « mystérieuse question qui est proposée dans les proverbes : *Dites- « moi le nom de Dieu et le nom de son Fils, si vous le savez* (3). « Car nous savons que ce nom de Dieu, si mystérieux et si caché, « est le nom de Père, entendu en ce sens profond qui le fait con- « cevoir dans l'éternité, Père d'un Fils égal à lui; et que le nom « de son Fils est le nom de Verbe, Verbe qu'il engendre éternelle- « ment en se contemplant lui-même, qui est l'expression parfaite » de sa vérité, son image, son Fils unique, l'éclat de sa clarté et « l'empreinte de sa substance (4).

286. « Avec le Pere et le Fils nous connaissons aussi le Saint- « Esprit, l'amour de l'un et de l'autre, et leur éternelle union. « C'est cet esprit qui fait les prophètes, et qui est en eux pour leur « découvrir les conseils de Dieu et les secrets de l'avenir; Esprit « dont il est écrit : *Le Seigneur m'a envoyé, et son Esprit* (5); qui « est distingué du Seigneur, et qui est aussi le Seigneur même, « puisqu'il envoie les prophètes, et qu'il leur découvre les choses « futures. Cet Esprit, qui parle par les prophètes, est uni au Père « et au Fils, et intervient avec eux dans la consécration du nouvel « homme. Ainsi le Père, le Fils et le Saint-Esprit, un seul Dieu « en trois personnes, montré plus obscurément à nos pères, est « clairement révélé dans la nouvelle alliance. Instruits d'un si haut « mystère, et étonnés de sa profondeur incompréhensible, nous « couvrons notre face devant Dieu avec les chérubins que dit Isaïe, « et nous adorons avec eux celui qui est trois fois saint (6). »

(1) Proverbes, c. VIII, v. 22. — (2) Psaume CIX. — (3) Proverbes, c. XXX, v. 4. — (4) Epître aux Hébreux, c. I, v. 3. — (5) Isaïe, c. XLVIII, v 16 — (6) Bossuet, *ibidem*

ARTICLE III.

Les gentils et les anciens philosophes ont-ils connu le mystère de la Trinité ?

287. On trouve chez les anciens peuples quelques vestiges de la tradition primitive touchant la chute de l'homme et la promesse d'un rédempteur ; mais il y a loin de là à la connaissance de la Trinité. La théologie ou plutôt la mythologie des Égyptiens, des Perses, des Grecs et des Romains, ne nous offre rien, dans ses mystères, qui ait trait à la distinction de trois personnes en un seul Dieu. Aussi, comme nous l'avons fait remarquer plus haut (1), les premiers chrétiens ne parlaient qu'avec réserve de la divinité du Fils et du Saint-Esprit, de crainte de scandaliser les païens ; ce qui prouve bien évidemment qu'on était alors persuadé, dans l'Église, que le mystère de la Trinité n'était point connu des gentils. Quant aux philosophes de la Grèce, s'il est vrai qu'ils aient eu quelque notion de ce mystère, ils l'avaient puisée dans la lecture des livres de Moyse, ou dans les relations avec les docteurs juifs. C'est la remarque de saint Justin, de Clément d'Alexandrie, d'Eusèbe de Césarée, de saint Basile et de saint Augustin.

ARTICLE IV.

Peut-on prouver le mystère de la Trinité par la raison ?

288. On ne peut prouver le mystère de la Trinité par la raison. « Personne ne connaît le Fils que le Père, et personne ne connaît « le Père que le Fils, et celui à qui le Fils aura voulu le révéler (2). » « Ce mystère ineffable, dit saint Augustin, est incompréhensible. « La langue des anges ne saurait l'expliquer ; comment la langue « des hommes le pourrait-elle (3) ? » Mais par cela même que ce mystère dépasse la portée de notre intelligence, on ne peut l'attaquer comme contraire à la raison ; vouloir le faire, ce serait vouloir attaquer Dieu lui-même, parce qu'il est infini ; ce serait

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 269. — (2) Nemo novit Filium, nisi Pater : neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. *Saint Matthieu*, c. xi, v. 27. — (3) Cæterum illud (mysterium Trinitatis) quod est ineffabile, incomprehensibile est, nec verbis angelicis explicari potest, quanto magis humanis. *Sermon sur le symbole aux catéchumènes*, c. ix.

lui reprocher, ou de n'avoir pas fait l'homme son égal, ou de ne s'être pas fait l'égal de l'homme. Si on ne peut prouver philosophiquement la possibilité d'un mystère, on ne peut non plus, pour cela même, prouver qu'il soit impossible. Comment, en effet, démontrer qu'il y ait impossibilité ou contradiction dans une chose qui est incompréhensible? On ne le peut évidemment : autrement, cette chose ne serait plus incompréhensible; car rien n'est plus compréhensible que ce dont on peut démontrer l'impossibilité.

289. Ne dites pas que l'unité ne peut se concilier dans un même sujet avec la Trinité; que celui qui dit *un* exclut le nombre *trois*, et que celui qui dit *trois* exclut l'*unité;* qu'il y a par conséquent contradiction à admettre *trois* personnes en *un seul* Dieu. Non, il n'y a pas de contradiction dans le mystère de la Trinité; et vous le reconnaîtrez facilement, pour peu que vous y fassiez attention. Il n'y a contradiction que là où il y a le *oui* et le *non*, l'*affirmation* et la *négation* d'une *même* idée dans un *même* sujet et sous le *même* rapport : la diversité des rapports, comme la diversité des sujets ou des idées, détruit toute contradiction. Or, le mystère de la Trinité, tel que nous le professons, tel qu'il a toujours été professé dans l'Église, ne renferme point le *oui* et le *non*, l'*affirmation* et la *négation* d'une *même* idée dans le *même* sujet et sous le *même* rapport. Nous ne disons pas, *Trois Dieux sont un seul Dieu ; il y a une et trois substances en Dieu;* mais, ce qui est bien différent, nous disons : Il y a trois *personnes* et une seule *essence, substance* ou *nature* en Dieu ; les trois *personnes* n'ont qu'une seule et même *nature*. L'unité, comme on le voit, ne tombe que sur la *nature* divine, et la Trinité ne tombe que sur les *personnes*. Il n'y a donc pas de contradiction : *diversitas respectuum tollit contradictionem*. Ne dites pas non plus que l'idée de *personne* et l'idée de *substance* ne sont qu'une même idée : cela n'est pas vrai, ni pour les choses divines, ni pour les choses humaines. La foi catholique, en nous enseignant qu'il y a trois personnes et une seule nature en Dieu, nous enseigne en même temps qu'il y a deux natures et une seule personne en Jésus-Christ; ce qui prouve que l'Église n'attache pas la même idée au mot *substance* ou *nature* qu'au mot *personne*. Et pour ce qui regarde les choses humaines, la philosophie ne nous apprend-elle pas qu'il y a en nous deux *substances*, l'une intellectuelle ou spirituelle, et l'autre corporelle, quoiqu'il n'y ait véritablement qu'une seule *personne* dans l'homme? Cessez

donc, philosophes, de blasphémer ce que vous ignorez, et adorez ce que vous ne comprenez pas.

290. Quoiqu'on ne puisse prouver le mystère de la Trinité par la raison, les Pères de l'Église, entre autres Tertullien, saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin, ont cru en trouver une image en nous-mêmes. En effet, le Createur, en disant, *Faisons l'homme à notre image et ressemblance*, nous fait assez clairement entendre qu'il nous a faits à l'image du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Mais laissons parler Bossuet, qui parle lui-même d'après les Pères. « Si nous imposons silence à nos sens, et que nous « nous renfermions pour un peu de temps au fond de notre âme, « c'est-à-dire dans cette partie où la vérité se fait entendre, nous y « verrons quelque image de la Trinité que nous adorons. Sa pensée, « que nous sentons naître comme le germe de notre esprit, comme « le fils de notre intelligence, nous donne quelque idée du Fils de « Dieu, conçu éternellement dans l'intelligence du Père céleste. « C'est pourquoi ce Fils de Dieu prend le nom de Verbe, afin que « nous entendions qu'il naît dans le sein du Père, non comme nais« sent les corps, mais comme naît dans notre âme cette parole in« térieure que nous y sentons quand nous contemplons la vérité.

291. « Mais la fécondité de notre esprit ne se termine pas à cette « parole intérieure, à cette pensée intellectuelle, à cette image de « la vérité qui se forme en nous. Nous aimons et cette parole inté« rieure, et l'esprit où elle naît; et, en l'aimant, nous sentons en « nous quelque chose qui n'est pas moins précieux que notre esprit « et notre pensée, qui est le fruit de l'un et de l'autre, qui les unit, « qui s'unit à eux, et ne fait avec eux qu'une même vie. Ainsi, « autant qu'il peut se trouver de rapport entre Dieu et l'homme, « ainsi, dis-je, se produit en Dieu l'amour éternel qui sort du Père « qui pense, et du Fils qui est sa pensée, pour faire, avec lui et sa « pensée, une même nature également heureuse et parfaite.

292. « En un mot, Dieu est parfait; et son Verbe, image vivante « d'une vérité infinie, n'est pas moins parfait que lui; et son amour, « qui, sortant de la source inépuisable du bien, en a toute la plé« nitude, ne peut manquer d'avoir une perfection infinie. Et puis« que nous n'avons point d'autre idée de Dieu que celle de la per« fection, chacune de ces choses, considérée en elle-même, mérite « d'être appelée Dieu; mais parce que ces trois choses conviennent « nécessairement à une même nature, ces trois choses ne sont qu'un « seul Dieu. Il ne faut donc rien concevoir d'inégal ni de séparé « dans cette Trinité adorable; et, quelque incompréhensible que

« soit cette égalité, notre âme, si nous l'écoutons, nous en dira « quelque chose.

293. « Elle est : et quand elle sait parfaitement ce qu'elle est, son « intelligence répond à la vérité de son être; et quand elle aime « son être avec son intelligence autant qu'ils méritent d'être aimés, « son amour égale la perfection de l'un et de l'autre. Ces trois « choses ne se séparent jamais, et s'enferment l'une l'autre; nous « entendons que nous sommes, et que nous aimons, et que nous ai- « mons à être et à entendre. Qui le peut nier, s'il s'entend lui- « même? Et non-seulement une chose n'est pas meilleure que « l'autre, mais les trois ensemble ne sont pas meilleures qu'une « d'elles en particulier, puisque chacune renferme le tout, et que « dans les trois consiste la félicité et la dignité de la nature raison- « nable. Ainsi, et infiniment au-dessus, est parfaite, inséparable, « une en son essence, et enfin égale en tout sens, la Trinité que « nous servons, et à laquelle nous sommes consacrés par le bap- « tême (1). »

CHAPITRE III.

De la divinité du Fils de Dieu.

294. La foi nous apprend qu'il y a trois personnes en Dieu : le Père, le Fils, et le Saint-Esprit ; que le Père est Dieu, le Fils Dieu, le Saint-Esprit Dieu ; que ces trois personnes sont réellement distinctes entre elles, et ne sont cependant qu'un seul Dieu ; qu'elles sont éternelles, égales en toutes choses ; en un mot, *consubstantielles*, n'ayant toutes trois qu'une seule et même *substance*, commune au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit. Ce dogme catholique a été prouvé, dans le chapitre précédent, par les livres sacrés, par l'enseignement des saints Pères, par les décisions des conciles, par les symboles qui sont reçus dans le monde chrétien, par la croyance générale et constante de l'Église. Nous devons croire, non-seulement en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, mais encore « en Jésus-Christ Notre-Seigneur, Fils unique « de Dieu, qui est né du Père avant tous les siècles; Dieu de Dieu, « lumière de lumière, vrai Dieu du vrai Dieu, qui n'a pas été fait, « mais engendré, consubstantiel au Père, et par qui tout a été

(1) Discours sur l'histoire universelle, part. II, n° VI.

« fait (1). » Nous pourrions nous en tenir là ; cependant, comme ce qui a été dit jusqu'ici ne se rapporte directement qu'au mystère de la Trinité, qu'à la distinction des trois personnes divines, il ne sera pas hors de propos de parler encore, dans ce chapitre, de la divinité du Fils de Dieu ; et, dans le chapitre suivant, de la divinité du Saint-Esprit.

295. La seconde personne de la sainte Trinité est appelée, dans l'Écriture, *Fils de Dieu*, *Fils unique de Dieu*, le *Verbe*, la *parole de Dieu*, la *Sagesse*, l'*image de sa substance;* image parfaite, substance elle-même comme principe d'action ; la *splendeur de la gloire* du Père, la *lumière*, la *vraie lumière, qui éclaire tout homme venant au monde ;* la *voie*, la *vie*, la *vérité ; Seigneur, vrai Seigneur, Dieu, vrai Dieu, par qui toutes choses ont été faites.* Forcés de nous restreindre, nous ne citerons que quelques passages du Nouveau Testament, où se trouve clairement exprimées la divinité du Fils de Dieu, la consubstantialité du Verbe.

296. D'abord on lit, dans le premier chapitre de l'évangile selon saint Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était « en Dieu, et le Verbe était Dieu. Dès le commencement il était en « Dieu. Toutes choses ont été faites par lui, et rien de ce qui a été « fait n'a été fait sans lui. En lui était la vie, et la vie était la lu- « mière des hommes (2). » Suivant l'Évangile, le Verbe était au commencement des choses, il était avant la création ; il n'est donc point une créature. Toutes choses ont été faites par le Verbe ; le Verbe n'a donc pas été fait, il est donc éternel. Le Verbe était en Dieu, il était uni à Dieu ; il ne faisait donc qu'un avec Dieu ; il était donc Dieu lui-même, *et Deus erat Verbum.*

297. Écoutez saint Augustin : « En disant que *le Verbe était « Dieu*, que *dès le principe il était en Dieu*, que *toutes choses ont « été faites par lui,* et que *rien n'a été fait sans lui*, saint Jean « déclare que non-seulement le Verbe est Dieu, mais qu'il est de « la même substance que le Père. Car quand il dit que toutes choses

(1) Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem cœli et terræ, visibilium et invisibilium. Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum, ex Patre natum ante omnia sæcula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero ; natum, non factum, consubstantialem (homousion) Patri, hoc est, ejusdem cum Patre substantiæ ; per quem omnia facta sunt. *Symboles des conciles de Nicée et de Constantinople.* —(2) In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt ; et sine ipso factum est nihil, quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum. *Saint Jean*, c. I, *v.* 1, 2, 3 *et* 4.

« ont été faites, il entend toutes les créatures; d'où il suit que le « Verbe n'a pas été fait, puisque c'est par lui que toutes choses ont « été faites. Et s'il n'a pas été fait, il n'est pas une créature; s'il « n'est pas une créature, il n'a qu'une même substance avec le « Père; car toute substance qui n'est pas Dieu est une créature, et « la substance qui n'est pas une créature est Dieu. Et si le Fils « n'est de même substance que le Père, il est donc une substance « faite; et s'il est une substance faite, on ne pourra pas dire que « toutes choses ont été faites par lui. Mais la vérité nous apprend « que toutes choses ont été faites par le Fils; il faut donc recon- « naître que le Fils n'a qu'une même substance avec le Père, et « qu'il est par conséquent Dieu et vrai Dieu (1). »

298. Avant saint Augustin, saint Alexandre, évêque d'Alexandrie, avait fait le même raisonnement. « Jean nous montre que le « Verbe, le Fils de Dieu, ne peut être mis au rang des choses tirées du « néant, lorsqu'il dit que toutes choses ont été faites par le Verbe. « Car si toutes ont été faites par lui, comment peut-il se faire que « celui qui a donné l'existence aux choses créées n'ait pas toujours « existé? La raison s'oppose à croire que celui qui n'est point créé « soit de même nature que les choses créées (2). » Suivant Clément d'Alexandrie, nous sommes les *créatures du Verbe divin ;* car il *était au commencement*, il était avant que les fondements de ce monde ne fussent jetés, il a été et il est le *principe divin de toutes choses*, il est l'être dans l'être, *ens in ente;* il était *en Dieu*, *et toutes*

(1) *In principio erat Verbum, etc.* In eo autem declarat, non tantum Deum esse, sed etiam ejusdem cum Patre substantiæ ; quia, cum dixisset, *et Deus erat Verbum, hoc erat,* inquit, *in principio apud Deum*, *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* Neque enim dicit *omnia*, nisi quæ facta sunt, id est omnem creaturam. Unde liquido apparet ipsum factum non esse per quem facta sunt omnia. Et si factus non est, creatura non est : si autem creatura non est, ejusdem cum Patre substantiæ est. Omnis enim substantia quæ Deus non est, creatura est; et quæ creatura non est, Deus est. Et si non est Filius ejusdem substantiæ cujus Pater, ergo facta substantia est : si facta substantia, non omnia per ipsum facta sunt : at omnia per ipsum facta sunt : unius igitur ejusdemque cum Patre substantiæ est. Et ideo non tantum Deus, sed et verus Deus. *Liv.* I, *de la Trinité, c.* VI. — (2) Quod Filius Dei non sit rebus ex nihilo creatis annumerandus, idem Joannes ostendit, cum dicat *omnia per ipsum facta esse.* Nam proprium ejus subsistentiæ modum declaravit his verbis : *In principio erat Verbum, etc.* Quod si omnia per ipsum facta sunt, qui fieri potest, ut is qui rebus creatis essentiam indulserit, quodam tempore non fuerit? Nullo enim ratio vult, ut quod creat, ejusdem sit cum creatis naturæ. *Lettre de saint Alexandre, collect. des concil.*, par le P. Labbe, *tom.* II, *col.* 11.

choses ont été faites par lui (1). Le Verbe divin est *manifestement vrai Dieu, égal* au Seigneur de toutes choses, parce que le *Verbe était en Dieu* (2). Dieu et le Verbe sont l'un et l'autre un seul Dieu: *utrumque unum est, nempe Deus ;* car il est dit : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu* (3). Tertullien, contemporain de Clément d'Alexandrie, n'es pas moins exprès : « Nous croyons, dit-il, qu'il n'y a qu'un seul « Dieu, tout en reconnaissant que Dieu a un Fils, qui est le Verbe « sorti de lui, par lequel toutes choses ont été faites, et sans lequel « rien n'a été fait (4). Avant la création, Dieu était seul, étant pour « lui-même l'univers, l'espace, et toutes choses. Il était seul, en ce « sens qu'il n'y avait rien hors de lui ; mais il n'était pas absolu- « ment seul, car il avait avec lui et en lui-même sa *Raison*... que « les Grecs appellent Λόγος, et que nous appelons *Verbe* (5). Le « Verbe a toujours été dans le Père, comme il le dit lui-même : *Je « suis dans le Père ;* et il a toujours été en Dieu, comme il est « écrit : *et le Verbe était en Dieu.* Et il n'a jamais été séparé du « Père, il n'a jamais été une autre substance que le Père ; car le « Seigneur a dit : *Mon Père et moi nous ne sommes qu'une même « substance* (6). » Saint Théophile d'Antioche, plus ancien que Tertullien, prouve, par ces paroles de saint Jean : *In principio erat Verbum*, qu'au commencement Dieu était seul, et que le Verbe est Dieu, et qu'il est engendré de Dieu : *Verbum Deus, et ex Deo genitum*. Il ajoute que le Verbe est le Fils de Dieu, la *vertu* et la *sagesse* de Dieu, existant de toute éternité dans le sein de Dieu, *Verbum semper existens, et in corde Dei insitum* (7). Ainsi donc, au jugement des saints Pères, il est constant, par le premier chapitre de saint Jean, que le Verbe est véritablement Dieu.

299. Continuons : « Personne n'a jamais vu Dieu ; c'est le *Fils « unique*, qui est *dans le sein du Père*, qui l'a fait connaître (8). »

(1) Exhortation aux Grecs. — (2) Verbum divinum, qui est manifestissime verus Deus, qui est universorum Domino exæquatus, quoniam erat ejus filius, et Verbum erat in Deo. *Ibidem*. — (3) Liv. I, du Pédagogue, c. VIII. — (4) Liv. contre Praxéas, n° II. — Voyez, ci-dessus, le n° 275. — (5) Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia : solus autem, quia nihil aliud extrinsecus præter illum, cæterum, ne tunc quidem solus ; habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet.... Hanc Græci λόγον dicunt, quo vocabulo sermonem appellamus. *Ibidem*, n° V. — (6) Sermo ergo et in Patre semper, sicut dicit : *Ego in Patre ;* et apud Deum semper, sicut scriptum est : Et Sermo erat apud Deum. Et nunquam separatus a Patre, aut alius a Patre, quia : Ego et Pater unum sumus. *Ibidem*, n° VIII. — (7) Liv. II, à Autolyque, n° XXI. — (8) Deum nemo vidit unquam ; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse

Jésus-Christ dit aux Juifs : « Mon Père et moi nous sommes une « même chose (1). Croyez à mes œuvres, afin que vous connaissiez « et que vous croyiez que le Père est en moi, et que je suis dans le « Père (2). Ne croyez-vous pas que le Père est en moi, et que je suis « dans le Père ? Ce que je vous dis, je ne vous le dis pas de moi-« même ; mais le Père, qui demeure en moi, fait lui-même les « œuvres que je fais. Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père, « et que le Pere est en moi (3) ? Tout ce qu'a le Pere est à moi (4). » S'adressant au Père : « Maintenant donc, mon Père, glorifiez-moi « en vous-même de cette gloire que j'ai eue *en vous avant que* « *le monde fût* (5). Tout ce qui est à moi est à vous ; et tout ce « qui est à vous est à moi (6). » Ailleurs : « Tout ce que le Pere « fait, le Fils le fait pareillement (7). Comme le Père a la vie en « lui-même, il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même (8). » Ces différents passages expriment la divinité de Jésus-Christ, l'union du Père et du Fils dans une même substance, la consubstantialité de ces deux personnes, qui ne sont qu'un seul et même être : *Ego et Pater* UNUM *sumus*. Les Juifs l'avaient compris : aussi accusaient-ils Notre-Seigneur d'avoir blasphémé, parce qu'il avait dit que Dieu était son Pere, et qu'il se faisait égal à Dieu : *Quia Patrem suum dicebat Deum, æqualem se faciens Deo* (9). Reconnaissons donc que le Verbe est Fils de Dieu, le vrai Fils de Dieu, Dieu et vrai Dieu. « Nous savons, dit saint Jean, que le Fils « de Dieu est venu, et qu'il nous a donné l'intelligence, afin que « nous connaissions le vrai Dieu, et que nous soyons en son vrai « Fils. Celui-ci est (comme son Père) le vrai Dieu et la vie éter-« nelle : ***Hic est verus Deus et vita æterna*** (10). »

enarravit. *Saint Jean*, c. I, *v.* 18. — (1) Ego et Pater unum sumus. *Ibidem*, c. X, *v.* 30. — (2) Operibus credite, ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est, et ego in Patre. *Ibidem*, *v.* 38. — (3) Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est ? Verba, quæ ego loquor vobis, a me ipso non loquor. Pater autem in me manens, ipse facit opera. Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est ? *Ibidem*, *c.* XIV, *v.* 10 et 11. — (4) Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt. *Ibidem*, *c.* XVI, *v.* 15. — (5) Et nunc clarifica me tu, Pater, apud temetipsum, claritate, quam habui prius quam mundus esset, apud te. *Ibidem*, c. XVII, *v.* 5. — (6) Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt. *Ibidem*, *v.* 10. — (7) Pater meus usque modo operatur, et ego operor. *Ibidem*, *c.* V, *v.* 17. — (8) Sicut enim Pater habet vitam in semetipso : sic dedit et Filio habere vitam in semetipso. *Ibidem*, *v.* 26. — (9) Ibidem, v. 18. — (10) Et scimus quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis sensum ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus et vita æterna. *I*^re^ *épître de saint Jean*, c. 7, *v.* 20.

300. Voici ce que dit l'apôtre saint Paul : « Jésus-Christ ayant « la forme de Dieu, n'a pas cru que ce fût une usurpation d'être « égal à Dieu; mais il s'est abaissé jusqu'à prendre la forme de ser- « viteur, en se rendant semblable aux hommes, et étant reconnu « pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors... C'est pour- « quoi Dieu l'a élevé, et lui a donné un nom qui est au-dessus de « tout nom ; afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le « ciel, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse « que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père (1). » D'après ce texte, Jésus-Christ, le Verbe fait chair, a tout à la fois la *forme* de Dieu et la *forme* de l'homme, c'est-à-dire, la *nature* divine et la *nature* humaine. Le mot *forme* a le même sens dans la première que dans la seconde partie du texte ; or, dans la seconde partie, ce mot signifie la nature de l'homme, de l'aveu de tous ; il signifie donc aussi, dans la première, la nature de Dieu. « C'est « Dieu lui-même, dit Clément d'Alexandrie, qui, dans sa miséri- « corde, s'est comme anéanti pour le salut des hommes (2). » Et c'est parce que Jésus-Christ a vraiment la nature divine, qu'il s'est cru, sans usurpation, *l'égal de Dieu;* et qu'à son nom tout genou fléchit dans le ciel, sur la terre et dans les enfers ; et que nous confessons qu'il est dans la gloire de Dieu le Père. Ce qui s'accorde parfaitement avec ce que dit le même apôtre, que *toute plénitude de la Divinité habite corporellement*, c'est-à-dire vraiment et substantiellement, en Jésus-Christ, le *chef de toute principauté et de toute puissance* (3).

301. C'est ainsi qu'on a toujours entendu les Écritures touchant le Verbe de Dieu. Les Pères grecs et latins, ceux qui ont paru avant comme ceux qui ont paru depuis le premier concile de Nicée, enseignent tous, d'après les livres saints, que Jésus-Christ est Fils de Dieu, Fils unique de Dieu; qu'il est né de Dieu de toute éternité, égal au Père, ayant une seule et même substance avec le

(1) Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo : sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.... Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen ; ut in nomine Jesu omne genu flectatur cœlestium, terrestrium, et infernorum ; et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris. *Épître aux Philippiens*, c. II v. 6, *etc.* — (2) Semetipsum exinanivit misericors Deus, ut humanum genu servaret. *Exhortation aux Grecs, tom.* I, *pag.* 8, *édit. de Venise*, 1757. — (3) In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Et estis in illo repleti, qui est caput omnis principatus et potestatis. *Épître aux Colossiens*, c. II, *v.* 9 *et* 10.

Père; qu'il est Dieu, vrai Dieu; qu'il est adoré conjointement avec le Père, et que toute gloire lui appartient avec le Père et le Saint-Esprit, dans les siècles des siècles (1). Aussi, dès le troisième siècle, les Pères du concile d'Antioche écrivaient à Paul de Samosate : « Nous avons résolu de rédiger et d'exposer par écrit « notre foi, telle que nous l'avons reçue dès le commencement, « telle qu'elle nous a été conservée dans la sainte Église catholique « jusqu'à ce jour, par les bienheureux apôtres qui ont vu les choses « et ont été les ministres du Verbe; cette foi prédite par la loi et les « prophètes, et fondée sur le Nouveau Testament : savoir, qu'il y « a un seul Dieu, non engendré, sans principe, indivisible, im« muable, qu'aucun homme n'a vu et ne peut voir; dont la na« ture humaine ne peut comprendre ou expliquer la gloire, la « grandeur, la dignité; dont la connaissance, encore imparfaite, « nous vient de son Fils, qui a dit : *Personne ne connaît le Père*, « *si ce n'est le Fils*, *et celui à qui le Fils l'a révélé.* Nous con« fessons et nous enseignons que le Fils est engendré de Dieu; qu'il « est le Fils unique de Dieu, né avant toute créature, l'image de « Dieu invisible, la Sagesse, le Verbe de Dieu, Dieu lui-même en « personne et de toute éternité, ainsi que nous l'avons appris par « les livres sacrés. Celui, au contraire, qui dit que le Fils de Dieu « n'existait pas avant la création du monde; que croire et confesser « qu'il est Dieu, ce n'est pas autre chose que reconnaître deux « Dieux, celui-là s'éloigne de la règle ecclésiastique, et toutes les « Églises catholiques sont d'accord avec nous sur ce point (2). »

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 269, etc.—(2) Decrevimus fidem scripto edere et exponere, quam a principio accepimus, et habemus traditam et servatam in catholica et sancta Ecclesia usque in hodiernum diem, a beatis apostolis, *qui viderunt ipsi et ministri fuerunt Verbi* (Luc. I), prædicatam ex lege et prophetis ac Novo Testamento : esse unum Deum ingenitum, sine principio, invisibilem, immutabilem, quem nullus hominum vidit neque videre potest, cujus gloriam vel amplitudinem intelligere aut enarrare pro dignitate, ut in re et veritate est, humana natura non potest; notionem vero ejus, utcumque mediocrem, si habemus, revelante Filio ejus, sicut ait : *Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui Filius revelaverit*, contenti esse debemus. Hunc autem Filium genitum, unigenitum, imaginem Dei invisibilis, primogenitum omnis creaturæ, sapientiam, et Verbum, ac virtutem Dei ante sæcula, non præcognitione, sed substantia et hypostasi Deum, Dei Filium, cum in Veteri et Novo Testamento cognoverimus, confitemur et prædicamus. Qui autem contradicit Filium Dei non esse ante constitutionem mundi, dicitque credere et confiteri esse Deum, non esse aliud quam duos Deos prædicare, qui Filium Dei non esse Deum prædicat; hunc alienum esse ab ecclesiastica regula arbitramur, et omnes Ecclesiæ catholicæ nobiscum consentiunt. *Labbe*, *Concil.*, *tom.* I, *col.* 843.

302. Nous trouvons la même profession et la même règle de foi dans une lettre de saint Denys d'Alexandrie, mort en 264. « Le « Christ, dit-il, est la forme de Dieu, le Verbe de Dieu; la Sagesse, « le Fils de Dieu, et Dieu lui-même, *Deus ipse;* le Verbe du Père « et Dieu avec le Père, subsistant par lui-même, *quod per se est.* « Et c'est ainsi que l'ont confessé les saints Pères; c'est ce qu'ils « nous ont transmis, afin que nous confessions et que nous croyions « comme eux (1). » On peut en effet citer, parmi les Pères antérieurs au quatrième siècle, saint Denys, pape, saint Grégoire Thaumaturge, Minutius Félix, Origène, saint Hippolyte de Porto, Tertullien, Clément d'Alexandrie, saint Irénée, saint Théophile d'Antioche, Athénagore, saint Justin, saint Polycarpe, saint Ignace martyr, saint Hermas, saint Barnabé, ou l'auteur de la lettre qui porte son nom. Telle était d'ailleurs la foi que professaient les premiers chrétiens, lorsqu'on voulait les forcer de sacrifier aux idoles (2); telle est enfin la croyance que nous trouvons dans nos symboles, dans les hymnes que chante l'Église universelle, dans la liturgie sacrée, qui est aussi ancienne que le christianisme.

303. On objecte, il est vrai, certains passages de l'Écriture, où le Fils de Dieu est représenté comme inférieur au Père, comme soumis au Père et faisant la volonté du Père. Mais il suffit de faire remarquer que dans ces passages il ne s'agit pas du Verbe considéré simplement comme Verbe, du Fils de Dieu considéré comme Dieu; mais du Verbe fait chair, du Fils de Dieu fait homme, de Jésus-Christ, qui a deux natures, la nature divine, qui lui est commune avec le Père et le Saint-Esprit, et la nature humaine, qui lui est commune avec nous. Or, quoique inférieur au Père selon l'humanité, Jésus-Christ lui est égal selon la Divinité : *Æqualis Patri secundum Divinitatem, minor Patre secundum humanitatem* (3). Comme Fils de Dieu, il n'est qu'un et même Dieu avec le Père : *Ego et Pater* UNUM *sumus* (4).

304. Quant aux objections tirées de la philosophie, elles ne sont point nouvelles, elles ont été faites par les anciens hérétiques; mais la foi des Pères de Nicée, la foi catholique qui a triomphé des

(1) Forma Dei, Verbum ejus; et Sapientia Filius Dei, et Deus ipse, semper existens una persona, et una hypostasis personæ.... Forma autem Dei et Verbum cum ipso Deus, et Filius Dei Verbum Patris est, quod per se est. Et sic confessi sunt eum sancti Patres, et ut confiteremur ac crederemus, nobis tradiderunt. *Ibidem*, *col.* 854. — (2) Voyez, ci-dessus, les nos 271 et 281. — (3) Symbole de saint Athanase. — (4) Saint Jean, c. x, v. 30.

sophismes, de l'astuce, de la perfidie et de la violence des ariens, saura toujours confondre toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu. La philosophie peut faire des difficultés ; mais elle ne prouvera jamais que Dieu n'est pas en lui-même tel qu'il est réellement. Toutes les fois qu'elle a entrepris, en dehors de la religion, de sonder les secrets de la Divinité, ses efforts n'ont point eu d'autre résultat que de constater son impuissance, et la nécessité, pour l'homme, de reconnaître qu'il est une raison au-dessus de la sienne, et qu'il n'a pas droit de l'assujettir à ses exigences. Il nous conviendrait bien, en effet, de vouloir comprendre la nature divine, à nous qui ne pouvons comprendre ce qui tient à la nature humaine, et d'entreprendre d'expliquer la génération du Verbe de Dieu, tandis que nous ne pouvons ni expliquer la génération de l'homme, ni la génération de notre intelligence : *Generationem ejus quis enarrabit* (1) ?

CHAPITRE IV.

De la divinité du Saint-Esprit.

305. Le Saint-Esprit est la troisième personne de la sainte Trinité ; il est Dieu comme le Père et le Fils, et avec le Père et le Fils ; coéternel, coégal et consubstantiel au Père et au Fils. Il y a trois personnes en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; et ces trois personnes ne sont qu'un seul Dieu : *et hi tres* UNUM *sunt* (2). Nous l'avons prouvé plus haut (3) par l'Écriture, par les anciens Pères de l'Église, par les décisions des conciles, les symboles et la croyance générale et constante du monde chrétien. Partout, en Orient comme en Occident, on croit et on a toujours cru en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, et en Jésus-Christ, son Fils unique, Dieu de Dieu, vrai Dieu, consubstantiel au Père ; et « au Saint-Esprit, qui est aussi notre « Seigneur, et qui donne la vie ; qui procède du Père et du Fils ; « qui est adoré et glorifié conjointement avec le Père et le Fils ; « qui a parlé par les prophètes (4). » Il ne nous reste donc qu'à

(1) Isaie, c. LIII, v. 8. — (2) Ire épître de saint Jean, c. V, v. 7. — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 264, etc. — (4) Credimus in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem, qui ex Patre (Filioque) procedit ; qui cum Patre et Filio simul adoratur

produire quelques-unes des preuves qui établissent plus directement la divinité du Saint-Esprit.

306. D'abord, le Saint-Esprit est appelé *Dieu*, *Seigneur*, dans les livres saints. On lit dans le prophète Isaïe : « J'ai entendu la « voix du Seigneur (Jéhovah) disant : Qui enverrai-je ? Et qui ira « porter mes paroles ? Et j'ai dit : Me voici, envoyez-moi. Et le « Seigneur dit : Va, et dis à ce peuple : Écoutez, et ne comprenez « pas (1). » Celui qui a prononcé ces paroles est vraiment Dieu ; le prophète l'appelle *Jéhovah*, nom qui ne convient qu'à Dieu. Or, l'Apôtre nous apprend que celui-là même est le Saint-Esprit : « C'est l'*Esprit-Saint* qui a parlé à nos pères par le prophète « Isaïe, lorsqu'il lui dit : Va vers ce peuple, et dis-leur : Vous « entendrez des oreilles, et vous ne comprendrez point (2). » Donc le Saint-Esprit, qui nous est représenté comme une personne, comme parlant lui-même à un prophète et au peuple d'Israël, est véritablement Dieu.

307. David dit aussi, dans le second livre des Rois : « L'Esprit « du Seigneur s'est fait entendre par moi ; sa parole a été sur ma « langue. Le *Dieu* d'Israël m'a dit, le *fort* d'Israël, le *dominateur* « des hommes, m'a parlé (3). » Ainsi, suivant le prophète-roi, l'Esprit du Seigneur est le *Dieu* d'Israël, le *fort* d'Israël, le *dominateur* des hommes. Et cet Esprit du Seigneur est bien le Saint-Esprit : l'*Esprit saint*, dit le prince des apôtres, *a parlé par la bouche de David* (4). On voit encore, dans l'Ancien Testament, que c'est le Seigneur Dieu, Jéhovah, qui a parlé par les prophètes. Or, ces mêmes prophetes nous sont représentés, dans le Nouveau Testament, comme ayant été inspirés par le Saint-Esprit : « Ce n'est point par la volonté des hommes que les prophé- « ties ont été autrefois rendues, mais c'est par l'inspiration du « Saint-Esprit que les hommes de Dieu ont parlé (5). » L'Esprit-Saint est donc véritablement Seigneur, Dieu, Jéhovah.

et conglorificatur ; qui locutus est per prophetas. *Symbole de Constantinople*. — (1) Audivi vocem Domini dicentis : Quem mittam ? Et quis ibit nobis ? Et dixi : Ecce ego, mitte me. Et dixit : Vade, et dices populo huic : Audite audientes, et nolite intelligere *Isaïe*, c. VI, *v.* 8 *et* 9. — (2) Bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaïam prophetam ad patres nostros, dicens : Vade ad populum istum, et dic ad eos : Aure audietis, et non intelligetis. *Actes des apôtres*, c. XXVIII, *v.* 25 *et* 26. — (3) Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam. Dixit Deus Israel mihi, locutus est fortis Israël, dominator hominum. *Liv.* II *des Rois*, c. XXIII, *v.* 2 *et* 3. — (4) Oportet impleri Scripturam, quam prædixit Spiritus Sanctus per os David de Juda. *Act. des apôtres*, c. I, v. 16. — (5) Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia : sed

308. Il est rapporté dans les *Actes des apôtres* qu'Ananie s'étant rendu coupable de mensonge, en n'apportant aux apôtres qu'une partie du prix du fonds qu'il avait vendu, saint Pierre lui dit : « Ananie, comment Satan vous a-t-il tenté au point de vous faire « mentir *au Saint-Esprit?...* Ce n'est pas aux hommes que vous « avez menti, mais *à Dieu* (1). » D'après ce texte, mentir au Saint-Esprit, c'est mentir à Dieu : le Saint-Esprit est donc Dieu.

309. Écoutez saint Paul parlant aux Corinthiens : « Ne savez-« vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu « habite en vous? Si quelqu'un profane le temple de Dieu, Dieu le « perdra, car le temple de Dieu est saint. Or, c'est vous qui êtes ce « temple (2). Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du « Saint-Esprit, qui réside en vous, et que vous avez reçu de Dieu ?.. « Glorifiez donc et portez Dieu dans votre corps (3). » En appelant indifféremment notre corps le *temple de Dieu*, le *temple du Saint-Esprit*, l'Apôtre nous fait clairement entendre que le Saint-Esprit est Dieu.

310. Il leur disait aussi : « Il y a diversité de grâces, mais il « n'y a qu'*un même Esprit*. Il y a diversité de ministères, mais il « n'y a qu'*un même Seigneur*. Il y a diversité d'opérations, mais « il n'y a qu'*un même Dieu*, qui opère tout en tous. Or les dons « visibles du Saint-Esprit sont donnés à chacun, pour l'utilité de « l'Église. L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sa-« gesse; un autre reçoit du même Esprit le don de parler avec « science; un autre reçoit la foi par le même Esprit; un autre re-« çoit du même Esprit la grâce de guérir les maladies; un autre, le « don de faire des miracles; un autre, le don de prophéties; un « autre, le don de parler diverses langues; un autre, celui de les « interpréter. Or, c'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces « choses, distribuant à chacun ses dons selon qu'il lui plaît (4). »

Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. *IIe épître de saint Pierre*, c. I, v. 21. — (1) Anania, cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui Sancto?... Non es mentitus hominibus, sed Deo. *Actes des apôtres*, c. V, v. 3. — (2) Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos. *Ire épître aux Corinthiens*, c. III, v. 16 *et* 17. — (3) An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri?... Glorificate et portate Deum in corpore vestro. *Ibidem*, c. VI, v. 19 *et* 20. — (4) Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus; et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus. Et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus. Unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem. Alii qui-

Tout, dans ce passage de saint Paul, annonce que le Saint-Esprit est une personne distincte du Père et du Fils, une personne qui *veut* ce qui lui plaît, qui agit, qui opère à volonté. Or, c'est un seul et même *Esprit*, un seul et même *Seigneur*, un seul et même *Dieu*, qui distribue à chacun, selon son bon plaisir, les différentes grâces, les différents ministères, les différentes opérations, les différents dons spirituels utiles à l'Église; c'est un seul et même Esprit qui opère tout en tous, qui communique le don de prière, le don des langues, le don des miracles et des prophéties; dons qui ne peuvent évidemment venir que de Dieu. Donc, encore une fois, le Saint-Esprit est Dieu, vrai Dieu avec le Père et le Fils.

311. Enfin, suivant l'Écriture, le Saint-Esprit est partout, *il remplit l'univers* (1); il est tout-puissant, *la vertu du Très-Haut* (2); et *toute vertu vient de lui* (3). Il sait tout, *il pénètre tout*, même *les profondeurs de Dieu* (4); il est l'*Esprit de vérité*, et *enseigne toute vérité* (5). Il est *la vie, l'Esprit vivifiant* (6). C'est lui qui nous *régénère* par l'eau du baptême, conjointement avec le Père et le Fils (7); qui *remet* les péchés (8); qui nous *purifie*, nous *sanctifie* et nous *justifie* au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ (9); qui *répand la charité de Dieu dans nos cœurs* (10); qui nous *fait enfants de Dieu* (11), et qui *a établi lui-même les évêques pour gouverner l'Église de Dieu* (12). Or, toutes ces choses expriment manifestement et la personne et la divinité du Saint-Esprit.

dem per Spiritum datur sermo sapientiæ : alii autem sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum : alteri fides in eodem Spiritu : alii gratia sanitatum in uno Spiritu : alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. Hæc autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. *Ibidem*, c. XII, *v*. 4, *etc*. — (1) Spiritus Domini replevit orbem terrarum. *Sagesse*, *c*. I, *v*. 7. — (2) Virtus Altissimi. *Saint Luc*, *c*. I, *v*. 35. — (3) Verbo Domini cœli firmati sunt, et Spiritu oris ejus, omnis virtus eorum. *Psaume* XXXII, *v*. 6. — (4) Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. *Ire épître aux Corinthiens*, *c*. II, *v*. 10. — (5) Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. *Saint Jean*, *c*. XVI, *v*. 13. — (6) Spiritus vivificus. *Ire épître aux Corinthiens*, *c*. XV, *v*. 45. — (7) Saint Matthieu, c. XXVIII, v. 19. — (8) Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. *Saint Jean*, *c*. XX, *v*. 22 *et* 23. — (9) Sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri. *Ire épître aux Corinthiens*, *c*. VI, *v*. 11. — (10) Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum. *Épître aux Romains*, *c*. V, *v*. 5. — (11) Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba (Pater). Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus Filii Dei. *Ibidem*, *c*. VIII, *v*. 15 *et* 16. — (12) Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei. *Actes des apôtres*, c. XIII, *v* 20.

312. Aussi, s'appuyant sur les livres saints et l'enseignement traditionnel des apôtres, les premiers chrétiens confessaient la divinité du Saint-Esprit, le glorifiant avec le père et le fils, en distinguant les trois personnes divines, sans les confondre entre elles et sans diviser la substance, ainsi qu'on le voit par les écrits des docteurs de l'Eglise, de ceux mêmes qui sont antérieurs à l'impie Macédonius, dont les erreurs ont été solennellement proscrites par le concile œcuménique de Constantinople, en 381. Nous pourrions, en effet, citer les lettres de saint Ignace d'Antioche, la lettre de l'Église de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe, les Apologies de saint Justin, le second livre de saint Théophile d'Antioche à Autolyque, l'ouvrage de saint Irénée contre les hérésies, Clément d'Alexandrie, le livre de Tertullien contre Praxéas, celui de saint Hippolyte contre Noët, saint Cyprien, saint Grégoire Thaumaturge, saint Denys d'Alexandrie, saint Denys de Rome, saint Hilaire de Poitiers, saint Athanase, saint Basile, et saint Grégoire de Nazianze. « Nous croyons, disait ce dernier docteur en présence « de cent cinquante évêques assemblés à Constantinople; nous « croyons au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit, qui sont de même « substance, et qui ont la même gloire, *ejusdem substantiæ et « gloriæ*. Nous croyons que le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit, « sont trois quant aux hypostases ou personnes, et une seule subs- « tance quant à l'essence adorable et indivisible; car nous profes- « sons que ces trois personnes n'ont qu'une seule substance: *unam « et eamdem horum trium essentiam profitemur* (1). » Ces cent cinquante évêques, invoquant la *foi évangélique*, comme ayant pour elle l'autorité du concile de Nicée, les paroles du baptême et la plus haute antiquité, écrivaient, au pape saint Damase, que cette foi nous enseigne que nous devons croire au Père, au Fils, et au Saint-Esprit, c'est-à-dire, « à la Divinité, puissance et substance, « qui est une dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, en trois hy- « postases ou personnes parfaites, ayant une dignité égale, et ré- « gnant de toute éternité (2). Trinité increéée, coéternelle et con-

(1) Credimus in Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, ejusdem substantiæ et gloriæ.... Unum quidem quoad essentiam ac divisionis omnis expertem adorationem, credentes; tria autem quantum ad hypostases sive personas... Unam enim et eamdem horum trium essentiam profitemur. *Labbe*, *Concil.*, *tom.* II, *col.* 933. — (2) Cum ista fides et antiquissima sit, et lavacro baptismatis consentanea, et nos doceat credere in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, hoc in divinitatem, potentiam et substantiam unam Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, æqualem dignitatem, et coæternum regnum, in tribus perfectissimis hypostasibus, sive in tribus personis. *Labbe*, *tom.* II, *col* 964.

« substantielle, *consubstantialis* (1). » Et le pape saint Damase, de son côté, anathématise « celui qui ne confesse pas franchement « l'unité de puissance et de substance dans le Père, le Fils et le « Saint-Esprit; celui qui ne dit pas que le Père a toujours été, que « le Fils a toujours été, et que le Saint-Esprit a toujours été; celui « qui ne dit pas que le Saint-Esprit sait tout, qu'il connaît tout, et « qu'il est partout comme le Père et le Fils; celui qui dit que le « Saint-Esprit est une créature, ou qu'il a été fait par le Fils; celui « qui ne dit pas que le Père a fait toutes choses, visibles et invisi- « bles, par le Fils et le Saint-Esprit; celui qui ne dit pas qu'il y a « dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, une seule divinité, un seul « pouvoir, une seule majesté, gloire, domination, un seul règne, « une seule volonté et vérité; enfin, celui qui ne dit pas que le « Saint-Esprit doit être adoré par toute créature, comme le Père « et le Fils (2). » Ainsi donc, conclut saint Damase, « le salut des « chrétiens est que nous croyions à la Trinité, c'est-à-dire, au Père, « au Fils et au Saint-Esprit, au nom desquels nous avons été bap- « tisés, en croyant fermement qu'il n'y a qu'une seule et vraie « divinité, une seule puissance, une seule majesté, une seule subs- « tance divine (3). » On croyait donc alors à la divinité du Saint-Esprit dans toute l'Église; elle était reconnue dans l'Occident comme dans l'Orient. Or, cette croyance, par cela même qu'elle était universelle au quatrième siècle, ne pouvait venir que des apôtres et de Jésus-Christ. On n'invente rien dans l'Église de Dieu. Nous reconnaissons donc et nous confessons avec joie que le Saint-Esprit est Dieu comme le Père et le Fils, vrai Dieu avec le Père et le Fils, coéternel, coégal et consubstantiel au Père et au Fils. O

(1) Trinitati, quæ increata, et consubstantialis, et coæterna. *Ibidem.* — (2) Anathematizamus eos qui non tota libertate proclamant, eum cum Patre et Filio unius potestatis et substantiæ.... Si quis non dixerit, semper Patrem, semper Filium, semper Spiritum Sanctum esse, anathema sit.... Si quis non dixerit, omnia posse Spiritum Sanctum, omnia nosse, et ubique esse sicut et Patrem et Filium, anathema sit. Si quis dixerit Spiritum Sanctum facturam, aut per Filium factum, anathema sit. Si quis non dixerit, omnia per Filium et Spiritum Sanctum, Patrem fecisse, id est, visibilia et invisibilia, anathema sit. Si quis non dixerit, Patris et Filii et Spiritus Sancti unam divinitatem, majestatem, potentiam unam gloriam, dominationem, unum regnum atque unam voluntatem ac veritatem, anathema sit. Si quis non dixerit, Spiritum Sanctum adorandum ab omni creatura, sicut et Filium et Patrem, anathema sit. *Professio fidei.* Labbe, *tom.* II, *col.* 900 *et* 901. — (3) Hæc est ergo salus christianorum, ut credentes Trinitati, id est Patri, et Filio, et Spiritui Sancto, et in eam baptizati, veram solamque unam divinitatem, potentiam, majestatem, et substantiam ejus sine dubio credamus. *Ibidem.*

bienheureuse Trinité, nous vous invoquons, nous vous louons, nous vous adorons! *Te invocamus, te laudamus, te adoramus, o beata Trinitas!*

CHAPITRE V.

De la distinction du Père, du Fils, et du Saint-Esprit; de la génération du Fils, et de la procession du Saint-Esprit; de la mission des personnes divines.

ARTICLE I.

Ce qui distingue le Père, le Fils, et le Saint-Esprit.

313. Il est de foi que les trois personnes divines sont distinctes entre elles. Le Père n'est ni le Fils ni le Saint-Esprit; le Fils n'est ni le Père ni le Saint-Esprit; le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils. Or ce n'est point par la substance ni par les attributs absolus, qui ne sont pas autre chose que la substance, que les trois personnes divines sont distinguées entre elles, car elles ont toutes trois une seule et même substance: *et hi tres unum sunt* (1). Elles sont coéternelles, consubstantielles, coégales en toutes choses, à raison de l'unité parfaite de la substance divine, qui est commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, étant indivise et tout entière dans chaque personne. Elles sont unies entre elles dans une même substance, sans se confondre, et néanmoins tellement unies qu'elles sont véritablement l'une dans l'autre : *Je suis dans mon Père, et mon Père est en moi,* dit Jésus-Christ (2).

314. Il faut donc chercher ailleurs que dans la substance divine ce qui distingue le Père, le Fils, et le Saint-Esprit. Ce qui les distingue, ce sont les propriétés *relatives* ou *personnelles*, qu'on appelle aussi simplement *relations*. Or, les propriétés *relatives* sont la *paternité*, la *filiation*, et la *spiration*. La paternité distingue le Père du Fils et du Saint-Esprit, qui n'ont ni l'un ni l'autre la qualité de Père; la filiation distingue le Fils du Père et du Saint-Esprit, qui ne sont point engendrés; la spiration, en tant qu'elle

(1) Ire épître de saint Jean, c. v, v. 7 — (2) Ego in Patre, et Pater in me est. *Saint Jean, c.* xiv, *v*. 10.

est *passive*, distingue le Saint-Esprit du Père et du Fils. La paternité constitue la personne du Père, qui n'est d'aucun autre; il est le principe du Fils, et le principe du Saint-Esprit conjointement avec le Fils. La filiation constitue la personne du Fils, qui est engendré du Père, et qui, avec le Père, est un seul et même principe, d'où procède le Saint-Esprit. La spiration constitue la personne du Saint-Esprit, qui procède et du Père et du Fils; le Père et le Fils sont l'un et l'autre le principe de la spiration qui produit le Saint-Esprit. Ainsi, la personne du Père vient en premier lieu, et se nomme la première personne de la Trinité; la personne du Fils vient en second lieu, et se nomme la seconde personne; la personne du Saint-Esprit vient en troisième lieu, et se nomme la troisième personne. Néanmoins ces trois personnes sont éternelles.

ARTICLE II.

De la génération du Fils, et de la procession du Saint-Esprit.

315. Quand il s'agit d'exprimer l'origine de la seconde et de la troisième personne de la sainte Trinité, on doit se conformer au langage consacré par l'Église, et distinguer la *génération* du Fils de la *procession* du Saint-Esprit. Le Fils est *engendré* et non *procédant;* le Saint-Esprit est *procédant* et non *engendré : Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens; Filius gignitur, et Spiritus Sanctus procedit.* Ainsi s'exprime le quatrième concile général de Latran (1); ce qui s'accorde parfaitement avec les symboles de Constantinople et de saint Athanase, où le mot *procéder* n'est employé que pour exprimer l'origine du Saint-Esprit.

316. Or, premièrement, il est de foi que le Fils est engendré du Père, et du Père seul, *Filius a Patre solo est genitus* (2). Suivant les symboles de Nicée et de Constantinople, nous devons croire en un seul Seigneur, Jésus-Christ, *Fils unique de Dieu*, *né du Père* avant tous les siècles, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non fait, *genitum*, *non factum.* Aussi l'Écriture et la tradition nous représentent le Verbe comme *Fils de Dieu*, *engendré de Dieu*, né de Dieu. D'ailleurs, tous ceux qui reconnaissent la divinité du Verbe reconnaissent en même temps qu'il est le vrai Fils de Dieu, engendré de Dieu de

(1) Labbe, tom. XI, col. 142 et 145. — (2) Symbole de saint Athanase

toute éternité ; génération mystérieuse, qu'il ne nous est pas donné de comprendre : *Generationem ejus quis enarrabit* (1) ?

317. Secondement, il est de foi que le Saint-Esprit procède du Père, comme il est dit dans le symbole de Constantinople, conformément à l'enseignement des livres saints et des Pères de l'Église. Les Grecs schismatiques sont d'accord avec nous sur ce point ; mais ils rejettent assez généralement le *Filioque* du *Credo*, parce qu'ils prétendent que le Saint-Esprit ne procède point du Fils.

318. Troisièmement, il est encore de foi que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, *a Patre Filioque*. Le concile œcuménique de Florence, de l'an 1439, a défini solennellement, comme une *vérité de foi*, que tout chrétien doit croire, recevoir et professer, « que le Saint-Esprit est éternellement du Père et du « Fils, qu'il a son essence et son être subsistant du Père et du Fils « tout ensemble, et qu'il procède éternellement de l'un et de l'au« tre, comme d'un seul principe et d'une seule spiration (2). » Déjà, avant le concile de Florence, le second concile général de Lyon, de 1274 (3), et le quatrième concile également général de Latran, de l'an 1215, avaient rendu la même décision (4), qui est d'ailleurs conforme au symbole de saint Athanase et à celui de Constantinople, tel que le chante l'Église depuis plusieurs siècles. Il est vrai que le mot *Filioque*, en français, *et du Fils*, a été ajouté à ce dernier symbole. Mais cette addition, qui n'a rencontré de contradiction que parmi les schismatiques grecs, ne s'est faite par l'autorité de l'Église que pour prémunir les fidèles contre l'erreur, en formulant le dogme catholique. Il en est de cette addition comme de celle que le concile de Nicée a faite au symbole des apôtres contre les ariens, et de celle que le concile de Constantinople lui-même a faite au symbole de Nicée contre les macédoniens. L'Église a certainement le droit de développer ses symboles ou professions de foi, en ajoutant un ou plusieurs mots, une ou plusieurs propositions, non pour introduire de nouveaux dogmes, mais pour mieux faire connaître ce qu'elle croit et qu'elle a toujours cru, et confondre les novateurs. Et c'est précisément ce qu'elle a fait concernant la procession du Saint-Esprit, comme venant du Père et du Fils. Cette croyance n'est pas nouvelle ; elle est aussi ancienne que le christianisme.

(1) Isaie, c. LIII, v. 8. — (2) Spiritus Sanctus ex Patre et Filio æternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre, simul et Filio, et ex utroque æternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit. *Labbe*, *tom.* XIII, *col.* 514, 530 et 1166. — (3) Ibidem, tom. XI, col. 974. — (4) Ibidem, col. 145.

319. En effet, cinq conciles œcuméniques, savoir, le deuxième, le troisième et le quatrième de Constantinople, celui de Chalcédoine, et celui d'Éphèse de l'an 431, approuvèrent la lettre de saint Cyrille d'Alexandrie à Nestorius. Or, cette lettre exprime clairement que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Voici ce qu'on y lit : « Quoique le Saint-Esprit subsiste en sa propre « personne, si on le considère en lui-même et en tant qu'il est le « Saint-Esprit et non le Fils, il n'est cependant point étranger au « Fils, puisqu'il est appelé l'Esprit de vérité, et que Jésus-Christ « est la vérité : par conséquent il procède du Fils comme il pro- « cède de Dieu le Pere (1). » Si nous remontons un peu plus haut, nous rencontrons saint Augustin, qui n'est pas moins exprès que saint Cyrille. Écoutez : « Nous ne pouvons pas dire que le Saint- « Esprit ne procède pas aussi du Fils ; car ce n'est point en vain « que le Saint-Esprit est appelé l'Esprit du Père et du Fils (2). » Suivant saint Jean Chrysostome, « le Saint-Esprit, *procédant* du « Père et du Fils, distribue ses dons à chacun comme il lui plaît (3). » Saint Ambroise : « Le Saint-Esprit n'est point séparé du Père ni « du Fils, parce qu'il procède du Père et du Fils (4). » Ailleurs : « Le Saint-Esprit est vraiment l'Esprit procédant, il est vrai, du « Père et du Fils ; mais il n'est pas le Fils lui-même, puisqu'il n'est « point engendré ; ni le Père, puisqu'il procède de l'un et de l'au- « tre (5). » Saint Épiphane : « Le Saint-Esprit est toujours avec le « Père et le Fils ; non engendré, non créé, mais *procedant du Père* « et *recevant du Fils* ; non étranger au Père et au Fils, étant de la « même substance et de la même divinité, *venant du Père et du* « *Fils* (6). L'Esprit de Dieu est l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils...

(1) Et si Spiritus in propria persona subsistat, eatenusque in seipso consideretur, quatenus Spiritus est et non Filius, non est tamen ab eo alienus : quandoquidem Spiritus veritatis nominatur, Christus autem veritas est ; et proinde quoque ab illo atque a Deo Patre procedit. *Labbe, tom.* III, *col.* 405. — (2) Nec possumus dicere quod Spiritus Sanctus et a Filio non procedat : neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii dicitur. *Liv.* IV, *de la Trinité*, c. XX. — (3) Hic est Spiritus procedens de Patre et Filio, qui dividit propria dona singulis prout vult. *Homél.* Ire *sur le symbole des apôtres.* — (4) Spiritus quoque Sanctus, cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio. Liv. I, du Saint-Esprit, c. XI. — (5) Spiritus Sanctus vere Spiritus est, procedens quidem a Patre et Filio, sed non est ipse Filius. *Sur le symbole des apôtres*, c. III. — (6) Semper cum Patre Filioque Spiritus est... Non genitus, aut creatus... Sed a Patre procedens et accipiens a Filio, a Patre Filioque non alienus, verum eadem ex substantia, eademque divinitate, ex Patre et Filio. *Hérésie* LXII n° IV

« procédant du Père et du Fils (1). » Didyme d'Alexandrie (2), saint Grégoire de Nysse (3), saint Basile (4), saint Athanase (5), saint Hilaire de Poitiers (6) et Tertullien (7), enseignent la même chose, d'une manière moins explicite, mais suffisante pour nous convaincre que de leur temps on croyait, dans l'Église grecque comme dans l'Église latine, que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, *a Patre Filioque*.

320. Et cette croyance était fondée tout à la fois sur la tradition et les oracles sacrés. Jésus-Christ dit à ses disciples : « Le Conso-« lateur, qui est le Saint-Esprit, que mon Père enverra *en mon* « *nom*, vous enseignera toutes choses (8). Quand sera venu le « Consolateur que *je vous enverrai*, l'Esprit de vérité, qui procède « du Père, il rendra témoignage de moi (9). Il vous enseignera « toute vérité ; car il *ne parlera pas de lui-même*, mais il dira « tout ce qu'il aura entendu (10). Il me glorifiera, parce qu'il re-« cevra *de ce qui est à moi*, et il vous l'annoncera. Tout ce qui est « à mon Père est à moi ; c'est pourquoi je vous ai dit qu'il rece-« vra *de ce qui est à moi* (11). » Ces paroles prouvent que le Saint-Esprit procède du Fils. D'abord, il est dit que le Saint-Esprit est envoyé par le Fils. Or, cette mission suppose que le Saint-Esprit procède du Fils, comme la mission du Fils de la part du Père suppose que le Fils vient du Père. Nulle part on ne lit que le Père ait été envoyé ni par le Fils ni par le Saint-Esprit ; c'est qu'en effet le Père n'est d'aucun autre. D'ailleurs, Notre-Seigneur ajoute que le Saint-Esprit ne parlera pas de lui-même, mais qu'il recevra de ce qui est au Fils, parce que tout ce qui est au Père est au Fils. Or, comment le Saint-Esprit peut-il recevoir quelque chose du Fils, si ce n'est par la procession qui le fait venir du Fils ? Enfin, tout est commun entre le Père et le Fils, excepté la paternité et la filiation qui les distingue l'un et l'autre ; *tout ce qui est à mon*

(1) Spiritus Dei ac Spiritus Patris et Filii Spiritus.... ex Patre Filioque procedens. *Ancorat*, n° VIII. — (2) Liv. II, du Saint-Esprit, n°ˢ XXXIV et XXXVII. — (3) Liv. I, contre Eunomius, sur la fin. — (4) Liv. II, du Saint-Esprit, n° XXIV. — (5) Lettre III, à Sérapion ; discours III contre les ariens, n° XXIV. — (6) Liv. II, de la Trinité. — (7) Liv. contre Praxéas, c. IV, etc. — (8) Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. *Saint Jean*, c. XIV, *v*. 26. — (9) Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. *Ibidem*, c. XV, *v*. 26. — (10) Docebit vos omnem veritatem ; non enim loquetur a semetipso, sed quæcumque audiet, loquetur. *Ibidem*, c. XVI, *v*. 13. — (11) Ille clarificabit ; quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt. *Ibidem*, *v*. 14 *et* 15

Père est à moi. Le Fils a donc, comme le Père, la vertu de produire le Saint-Esprit, vertu ou propriété *relative*, et commune au Père et au Fils, quoiqu'elle ne soit dans le Fils que par le Père, qui en est la source.

321. On voit aussi dans l'Écriture que le Saint-Esprit est appelé l'*Esprit du Fils*, l'*Esprit de Jésus-Christ.* Or, le Saint-Esprit n'est vraiment l'Esprit du Fils qu'autant qu'il procède du Fils. C'est la remarque des saints Pères. Il est donc prouvé, par l'Écriture et par la tradition, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, comme d'un seul et unique principe. C'est donc sans fondement que les schismatiques grecs reprochent à l'Église d'avoir ajouté le *Filioque* au symbole de Constantinople.

322. Au sujet de la *génération* du Fils et de la *procession* du Saint-Esprit, nous ferons remarquer qu'elles ne sont point contingentes, mais nécessaires, d'une nécessité absolue, comme la nature divine elle-même; qu'elles sont par conséquent, l'une et l'autre, éternelles. Il est vrai qu'à considérer le Père comme engendrant, le Fils comme engendré, et le Saint-Esprit comme procédant du Père et du Fils, on conçoit le Père comme étant avant le Fils, et le Pere et le Fils comme étant avant le Saint-Esprit; mais cette priorité n'est que dans notre pensée, ce n'est qu'une priorité de raison, qui n'entraîne point une priorité de temps, qui n'empêche point que les trois personnes ne soient coéternelles. « Dans la « Trinité, il n'y a rien qui précède, rien qui vienne après, rien « qui soit plus grand ou moins grand; les trois personnes sont éter-« nelles, et égales en toutes choses (1). » Et maintenant, si on nous demande comment se fait la génération du Fils, comment s'opère la procession du Saint-Esprit, nous répondrons que c'est le secret de Dieu.

ARTICLE III.

De la mission des personnes divines.

323. La mission, dans les personnes divines, est l'envoi de l'une de ces personnes par une autre, pour opérer parmi les hommes quelque effet extérieur et sensible. Telle est la mission du Fils, que le Père a envoyé sur la terre pour le salut du genre humain; telle

(1) Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus; sed tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales *Symbole de saint Athanase*

est celle du Saint-Esprit, que le Père et le Fils ont envoyé aux apôtres le jour de la Pentecôte. La mission, prise activement, est propre à la personne qui envoie; en tant qu'elle est passive, elle devient propre à la personne qui est envoyée. Comme le Père n'est d'aucun autre, il ne peut être envoyé par les autres personnes divines; mais comme il est le principe du Fils, il envoie le Fils; et le Père et le Fils, étant l'un et l'autre le principe d'où le Saint-Esprit procède, envoient le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit n'est ni le principe du Père, ni le principe du Fils; c'est pourquoi il n'envoie ni le Père ni le Fils. Quand il est dit que Jésus-Christ est envoyé par l'Esprit de Dieu, cela doit s'entendre de Jésus-Christ comme homme, et non comme Fils de Dieu; car, comme Fils de Dieu, il ne procède point du Saint-Esprit; c'est, au contraire, le Saint-Esprit qui procède du Pere et du Fils. Outre la mission visible du Fils qui s'est incarné, et celle du Saint-Esprit qui est descendu sur les apôtres, on distingue la mission invisible, par laquelle l'Esprit-Saint se communique aux justes: « Dieu, dit saint « Paul aux Galates, a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos « cœurs (1). »

324. Vainement les ennemis de la sainte Trinité voudraient se prévaloir du terme *mission*, en prétendant que le Fils et le Saint-Esprit ne sont que des envoyés du Père céleste, qu'ils sont inférieurs à Dieu, ou qu'ils n'expriment que de simples opérations de sa part à l'égard des hommes. Les missions divines n'expriment pas seulement les opérations de Dieu à l'égard du genre humain; elles se rapportent à la génération du Verbe et à la procession du Saint-Esprit, et distinguent la personne qui envoie de la personne qui est envoyée, sans les séparer l'une de l'autre, les laissant toujours unies entre elles par l'unité de la nature divine, qui est commune au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit. Ce n'est point par des raisonnements philosophiques tirés de l'ordre naturel, ou de ce qui se passe dans l'homme, que l'on peut mettre Dieu en contradiction avec lui-même.

(1) Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra. *Épître aux Galates. c.* IV, ÿ. 6.

CHAPITRE VI.

De la manière de parler du mystère de la sainte Trinité.

325. Outre les noms qui sont propres à chaque personne divine, il en est d'autres qu'on nomme *appropriés*, parce qu'on les attribue à une personne de préférence aux autres, quoiqu'ils expriment quelque chose de commun à toute la Trinité. Ainsi la création est attribuée au Père, la redemption au Fils, et la sanctification de l'homme au Saint-Esprit. On dit très-bien, Gloire au Père qui nous a créés! gloire au Fils qui nous a rachetés! gloire au Saint-Esprit qui nous a sanctifiés! encore que la création, et la redemption, et la sanctification du genre humain, soient également l'ouvrage du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Pour ce qui regarde les expressions et les formules à employer pour parler convenablement du mystère de la sainte Trinité, dont les anges eux-mêmes ne parleraient qu'en tremblant, on ne doit point s'écarter des règles suivantes :

326. Premièrement : comme le mystère de la sainte Trinité est le plus grand, le plus profond, le plus incompréhensible des mystères de la religion, il y aurait témérité à vouloir l'expliquer par des comparaisons. On bannira donc des leçons, des discours, des instructions familières ou catéchismes, comme indignes et dangereuses sous tous les rapports, les comparaisons tirées ou de l'union conjugale, ou de la constitution physique de l'homme et de la génération. On peut seulement faire remarquer, en empruntant le langage des Pères (1), que nous trouvons dans le fond de notre âme quelque image de la Trinité, sans insister toutefois sur cette comparaison, soit parce qu'elle a son côté faible, soit parce que l'homme a de la peine, nous ne disons pas à se comprendre, mais à se connaître lui-même.

327. Secondement : pour éviter toute erreur et toute inexactitude en parlant de la Trinité, on ne doit se servir que des expressions dont l'Église a consacré l'usage, dans ses décrets contre les hérétiques, dans ses symboles ou professions de foi, dans ses hymnes, ses prières, sa liturgie. D'après cette règle,

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 290.

les mots *hypostase* et *substance* seront pris, le premier, pour exprimer la personne et non la nature divine, et le second, pour exprimer la nature divine et non la personne; comme aussi on emploiera le mot *principe* au lieu du mot *cause*, quand on parlera du Père comme engendrant le Fils, ou du Père et du Fils comme produisant le Saint-Esprit. Le Père est le *principe* et non la *cause* du Fils; le Père et le Fils sont le *principe* et non la *cause* du Saint-Esprit. Nous disons le *principe*, car le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, non comme de deux principes, mais comme d'un seul principe, *tanquam ab uno principio*, disent le concile de Florence et le second concile général de Lyon.

328. Troisiemement : comme le mystère de la sainte Trinité consiste dans l'unité de la nature divine et la distinction des trois personnes, du Père, du Fils et du Saint-Esprit, on doit éviter avec le plus grand soin tout ce qui serait contraire ou à l'unité de nature, ou à la distinction des personnes divines. Suivant le dogme catholique, on dit : Il y a un seul Dieu en trois personnes, le Père, le Fils, et le Saint-Esprit. Il y a trois *hypostases*, *subsistances* ou *personnes* en Dieu; mais il n'y a qu'une *essence*, qu'une *substance*, qu'une *nature* divine, qui est tout entière, sans division, sans inégalité, commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit. On ne peut donc pas dire : Il y a trois *essences*, trois *substances*, trois *natures* en Dieu; ce serait admettre trois Dieux. On ne peut pas dire non plus : Il n'y a qu'une *hypostase*, qu'une *subsistance*, qu'une *personne* en Dieu ; ce serait détruire le dogme de la Trinité divine.

On dit : Le Père est *Dieu*, le Fils est *Dieu*, le Saint-Esprit est *Dieu ;* et ces trois personnes ne sont qu'un seul Dieu. Mais on ne peut pas dire, quoique l'ait dit et répété un auteur moderne : Le Père est *un* Dieu, le Fils est *un* Dieu, le Saint-Esprit est *un* Dieu ; car en multipliant le mot *un*, et en l'appliquant au Père, au Fils et au Saint-Esprit, on en ferait trois Dieux. Pour la même raison, on ne doit pas dire : Il y a *un* Dieu le Père, *un* Dieu le Fils, et *un* Dieu le Saint-Esprit; mais on dira vrai en disant : Il y a *un* Dieu le Père, le Fils, et le Saint-Esprit; alors l'unité de nature se retrouve avec la distinction des trois personnes.

329. On dit très-bien : Le Père est l'Être nécessaire, le Fils est l'Être nécessaire, le Saint-Esprit est l'Être nécessaire; le Père est le principe de toutes choses, le Fils est le principe de toutes choses, le Saint-Esprit est le principe de toutes choses ; mais on ne dira pas : Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois êtres nécessaires,

trois principes de toutes choses; car les trois personnes ne sont qu'un seul Être, *et hi tres unum sunt* (1); qu'un seul principe de toutes choses, *unum universorum principium* (2). On ne peut pas même dire, d'une manière absolue, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois êtres, quoiqu'on puisse dire qu'ils sont trois êtres *relatifs* ou *personnels :* nous le répétons, ces trois personnes ne sont qu'un seul et même être, qu'une seule et même substance, *et hi tres unum sunt.*

On dit, avec toute l'Église : « Le Père est immense, le Fils est immense, le Saint-Esprit est immense ; le Père est éternel, le Fils est éternel, le Saint-Esprit est éternel ; le Père est tout-puissant, le Fils est tout-puissant, le Saint-Esprit est tout-puissant ; mais on ne dit pas : Le Père est *un* être immense, éternel, tout-puissant ; le Fils est un être immense, éternel, tout-puissant ; le Saint-Esprit est un être immense, éternel, tout-puissant ; car il n'y a pas trois êtres immenses, trois êtres éternels, trois êtres tout-puissants ; il n'y a qu'un être immense, *unus immensus*, qu'un être éternel, *unus æternus*, qu'un être tout-puissant, *unus omnipotens* (3).

330. En traduisant ces deux textes de l'Écriture, *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt; ego et Pater unum sumus*, on ne dira pas : *Et ces trois ne sont qu'un; mon Père et moi, nous ne sommes qu'un;* il y aurait contradiction à dire que *trois sont un*, que *deux sont un*. Aussi le texte sacré ne dit pas : *Et hi tres unus sunt; ego et Pater unus sumus;* mais bien : *Et hi tres* UNUM *sunt; ego et Pater* UNUM *sumus.* Il faudra donc dire : *Et ces trois* PERSONNES *ne sont* QU'UN, qu'un être, qu'une substance. *Mon Père et moi nous ne sommes qu'un être*, qu'une substance. Nous ajouterons que, pour bien exprimer que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul Dieu, il ne suffit pas de dire que la chose est ainsi, parce que ces trois personnes ont la même nature et la même divinité ; car trois hommes ont la même nature et la même humanité, sans être une seule substance, sans être consubstantiels. Il faudra donc dire que les trois personnes ne sont qu'un seul Dieu, parce qu'elles n'ont qu'une seule et même nature, qu'une seule et même divinité.

331. Pour ce qui regarde la distinction des personnes, on dit : Les trois personnes divines sont *distinctes*, mais on ne dit pas *dif-*

(1) Ire épître de saint Jean, c. v, v. 7. — (2) Concile général de Latran, de 1215, *capit.* I. — (3) Symbole de saint Athanase.

férentes; car elles sont égales en toutes choses. Elles sont *distinctes :* le Père est autre que le Fils et le Saint-Esprit; le Fils est autre que le Père et le Saint-Esprit; le Saint-Esprit est autre que le Père et le Fils : en latin, *alius Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus;* et non : *aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus;* car *alius* ne tombe que sur la personne, tandis que *aliud* tombe sur la substance, qui n'est pas autre dans le Pere, autre dans le Fils, et autre dans le Saint-Esprit; ce sont trois personnes en une seule et même substance. On dit encore : Le Père n'est pas le Fils ni le Saint-Esprit, le Fils n'est pas le Père ni le Saint-Esprit, le Saint-Esprit n'est pas le Père ni le Fils.

332. En parlant de l'origine des personnes divines, on dira : Le Père n'est d'aucun autre, il n'est ni créé, ni fait, ni engendré, ni procédant; le Fils est du Père seul, non fait, ni créé, mais engendré; le Saint-Esprit est du Père et du Fils, non fait, ni créé, ni engendré, mais procédant; il procède du Père et du Fils. Cependant le Père et le Fils ne sont pas deux principes, mais un seul principe, d'où procède le Saint-Esprit. Cette proposition, qu'on rencontre quelquefois, Le Fils *procède* du Père, n'est exacte qu'autant qu'on ajoute ces mots : *par voie de génération.* Encore est-il plus conforme au langage de l'Écriture, des Pères et des conciles, de ne se servir du verbe *procéder* que pour exprimer l'origine du Saint-Esprit : *Pater generans, Filius* NASCENS, *et Spiritus Sanctus* PROCEDENS; *Filius* GIGNITUR, *et Spiritus Sanctus* PROCEDIT (1). Il vaut donc mieux dire simplement que le Fils est *né* ou *engendré* du Père seul, et que le Saint-Esprit *procède* du Père et du Fils. Mais on évitera soigneusement de dire que le Fils *dépend* du Père, et que le Saint-Esprit *dépend* du Père et du Fils, même en ajoutant, *quant à l'origine;* car il ne dépend pas du Père que le Fils soit ou ne soit pas engendré, ni du Pere et du Fils que le Saint-Esprit procède ou ne procède pas.

333. Nous finissons en rappelant cet avis que saint Paul donnait à son disciple bien-aimé, l'évêque d'Éphèse : « O Timothée, « gardez le dépôt de la foi qui vous a été confié, fuyant les profanes « nouveautés de paroles, et tout ce qu'oppose à la vérité une doc- « trine qui porte faussement le nom de science; quelques-uns, « voulant en faire profession, se sont égarés de la foi (2). » Nous

(1) Concile général de Latran, de 1215, *capit.* I *et* II. — (2) O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiæ, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt. *Ire épître à Timothée, c.* VI, *v* 20 *et* 21.

éviterons cet écueil, si, au lieu de sonder les profondeurs du mystère ineffable de la très-sainte Trinité, nous adorons celui qui est trois fois saint, sans chercher à le comprendre; si, au lieu de consacrer notre temps à des discussions qui n'édifient pas, nous l'employons à bénir, à louer et à glorifier le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit, à qui appartiennent toute bénédiction, toute louange et toute gloire, maintenant et dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

TRAITÉ

DU MYSTÈRE DE L'INCARNATION.

334. Il n'en est pas du mystère de l'Incarnation comme du mystère de la sainte Trinité : celui-ci est inhérent à la nature divine, éternel et nécessaire comme Dieu, puisque la Trinité n'est autre chose que Dieu même, existant nécessairement comme Père, Fils et Saint-Esprit; tandis que l'incarnation du Verbe s'est opérée dans le temps : c'est un acte libre de la part de Dieu ; c'est le chef-d'œuvre de sa sagesse, de sa bonté et de sa miséricorde ; c'est tout à la fois un prodige et un mystère d'amour. « Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, « afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la « vie éternelle : *Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum* « *unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed* « *habeat vitam æternam* (1). »

CHAPITRE PREMIER.

De la notion, de la fin, de la nécessité et de la connaissance du mystère de l'Incarnation.

ARTICLE I.

De la notion du mystère de l'Incarnation.

335. L'Incarnation consiste dans l'union du Verbe de Dieu avec la nature humaine. C'est le Verbe, c'est le Fils de Dieu, la seconde personne de la sainte Trinité, qui s'est fait homme : *Et Verbum caro factum est* (2). Selon le langage de l'Ecriture, le mot chair

(1) Saint Jean, c. III, v. 16. — (2) Ibidem, c. I, v. 14.

se prend ici pour la nature de l'homme tout entière. C'est dans ce sens qu'il est dit que *toute chair* avait corrompu sa voie (1); que *toute chair* verra son Sauveur (2); que si les jours de la tribulation n'avaient été abrégés, *nulle chair* n'aurait été sauvée (3).

336. Mais, pour donner une idée plus complète de l'Incarnation, on la définit : l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine dans la personne unique du Verbe fait chair, appelé Jésus-Christ. Nous disons, 1° l'*union hypostatique*. Ce n'est pas seulement une union morale, comme celle qui existe entre Dieu et le juste, ni comme celle qui peut se trouver entre deux personnes; mais l'union la plus intime, la plus étroite qui puisse exister entre deux substances sans les confondre; union personnelle, en vertu de laquelle deux substances ou natures existent dans une même personne. Nous disons, 2° *de la nature divine et de la nature humaine;* car, en vertu de l'Incarnation, il y a vraiment et réellement deux natures en Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine, unies entre elles, mais sans confusion, sans mélange et sans altération. Nous disons, 3° *dans la personne unique du Verbe*. Il n'y a qu'une personne en Jésus-Christ, et cette personne est celle du Verbe, du Fils de Dieu, et non celle du Père, ni celle du Saint-Esprit; car le Verbe seul, qui n'est ni le Père ni le Saint-Esprit, s'est fait chair, *Verbum caro factum est*. Ce n'est point non plus la personne humaine : la nature de l'homme, une fois unie à la nature divine, à une nature infiniment supérieure, a cessé d'être une personne; car, tout en demeurant entière et devenant même plus parfaite, elle a cessé de se régir elle-même, étant régie par la personne du Verbe, qui est devenue, par l'Incarnation, le moteur des actions de la nature humaine. Nous avons dit, 4° *du Verbe fait chair,* appelé Jésus-Christ. Le Verbe, en s'incarnant, a pris le nom de Jésus, de Christ, de Jésus-Christ. Ainsi, Jesus-Christ est le Verbe fait chair, le Fils de Dieu fait homme, vrai Dieu et vrai homme. Tel est le dogme catholique que nous trouvons clairement exposé dans le symbole de saint Athanase, qui est reçu dans toute l'Église.

337. Voici ce qu'on lit dans ce symbole :

« Il est nécessaire, pour le salut éternel, de croire fidèlement à
« l'Incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

(1) Genèse, c. VI, v. 12. — (2) Saint Luc, c. III, v. 6 — (3) Saint Matthieu, c. XXIV, v. 22.

« Or la vraie foi est que nous croyions et que nous confessions « que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, est Dieu et « homme.

« Il est Dieu, étant engendré de la substance de son Père avant « les siècles ; et il est homme, étant né de la substance de sa mère « dans le temps.

« Dieu parfait et homme parfait, ayant une âme raisonnable et « un corps humain.

« Égal au Père selon la divinité, et inférieur au Père selon l'hu- « manité.

« Quoiqu'il soit Dieu et homme, il n'y a cependant pas deux « Christs, mais un seul Christ.

« Un, non que la divinité ait été changée en l'humanité; mais « parce que Dieu a pris l'humanité, et l'a unie à sa divinité.

« Un, non par confusion de nature, mais par unité de per- « sonne.

« Car, comme l'âme raisonnable et le corps sont un seul « homme, de même Dieu et l'homme ne sont qu'un seul Christ,

« Qui a souffert pour notre salut, est descendu aux enfers, est « ressuscité le troisième jour d'entre les morts,

« Est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père « tout-puissant, d'où il viendra juger les vivants et les morts (1). »

(1) Necessarium est ad æternam salutem, ut Incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat.

Est ergo fides recta ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, Deus et homo est.

Deus ex substantia Patris ante sæcula genitus, et homo ex substantia matris in sæculo natus.

Perfectus Deus, perfectus homo; ex anima rationali et humana carne subsistens.

Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.

Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus.

Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum.

Unus omnino non confusione substantiæ, sed unitate personæ.

Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus :

Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos; tertia die resurrexit a mortuis :

Ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis; inde venturus est judicare vivos et mortuos.

ARTICLE II.

De la fin du mystère de l'Incarnation.

338. L'Incarnation a une double fin, le salut des hommes et la gloire de Dieu. Les anges, annonçant la naissance du Sauveur aux bergers de Bethléem, entonnèrent ce cantique : « Gloire à Dieu au « plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne « volonté ! *Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus* « *bonæ voluntatis* (1) ! » Mais la fin prochaine, le motif principal de l'Incarnation, est la rédemption du genre humain : c'est pourquoi le Verbe fait chair, Jésus-Christ, est appelé le Sauveur du monde. « Dieu, dit saint Jean, a tellement aimé le monde, qu'il a donné « son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, « mais qu'il ait la vie éternelle. Car il n'a pas envoyé son Fils dans « le monde pour condamner le monde, mais afin que le monde « soit sauvé par son Fils (2). Le Fils de l'homme est venu pour « chercher et sauver ce qui avait péri par le péché (3). C'est une « vérité certaine, et digne d'être reçue avec une entière déférence, « que Jésus-Christ est venu dans ce monde pour sauver les pé- « cheurs (4). » Aussi nous confessons, avec les Pères de Nicée et de Constantinople, avec l'Église tout entière, que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, est descendu du ciel, s'est incarné et s'est fait homme pour nous et pour notre salut : *propter nos homines et propter nostram salutem* (5). Les Pères semblent même dire que, sans la chute de l'homme, l'Incarnation du Verbe n'aurait pas eu lieu (6) ; ce qui s'accorde avec ce que chante l'Église le samedi saint, au sujet du péché d'Adam : « O heureuse « faute qui a mérité d'avoir un tel et aussi grand Rédempteur !

(1) Saint Luc, c. II, v. 14. — (2) Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret : ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam. Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. *Saint Jean*, c. III, *v*. 16 *et* 17. — (3) Venit Filius hominis quærere et salvum facere quod perierat. *Saint Luc*, c. XIX, *v* 10. — (4) Fidelis sermo et omni acceptione dignus quod Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere. *Ire épître à Timothée*, c. I, *v*. 15. — (5) Symbole de Nicée et de Constantinople. — (6) Saint Irénée, *liv*. V *contre les hérésies*, c. XIV ; saint Athanase, *discours* II, alias III, *contre les ariens ;* saint Grégoire de Nazianze, *discours* XXXVI ; saint Basile, *homélie* XXIX ; saint Chrysostome, *homélie* XXXI ; saint Ambroise, *liv. de l'Incarnation*, c. VI ; saint Augustin, en plusieurs endroits, etc

« *O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem* (1)! »

ARTICLE III.

De la nécessité de l'Incarnation.

339. Dieu est libre dans ses œuvres; il a fait tout ce qu'il a voulu, quand il l'a voulu et comme il l'a voulu, sans être astreint par aucune nécessité à vouloir ce qu'il a voulu. Il pouvait donc s'abstenir de créer le monde, et d'envoyer son Fils sur la terre. L'Incarnation n'est pas même nécessaire dans l'hypothèse de la création. L'homme aurait pu être en rapport avec Dieu, comme il y a été avant sa chute, sans la médiation du Verbe incarné. D'ailleurs, lors même que l'Incarnation n'aurait pas eu lieu, il eût toujours été vrai de dire que tout ce que le Créateur a fait est bon et très-bon, *et cuncta erant valde bona* (2); non d'une bonté ou perfection *absolue*, qui ne peut convenir qu'à Dieu, mais d'une bonté *relative* et à la fin qu'il se proposait, et aux moyens par lesquels il devait arriver à cette fin. Enfin, l'Incarnation nous est représentée dans l'Écriture, dans les ouvrages des Pères et les enseignements de l'Église, non comme une conséquence ou un appendice de la création, mais comme un bienfait surnaturel, comme un pur effet de la bonté, de la miséricorde, de l'amour de Dieu pour les hommes. « Dieu a fait paraître son amour pour nous, « dit saint Jean, en ce qu'il a envoyé son Fils unique dans le « monde, afin que nous vivions par lui. C'est en cela que consiste « cet amour, que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais que « c'est lui qui nous a aimés le premier, et qu'il nous a envoyé son « Fils comme une victime de propitiation pour nos péchés (3). »

340. L'Incarnation n'était point non plus nécessaire de la part de Dieu, dans l'hypothèse de la chute de l'homme : autrement elle ne serait point, à proprement parler, un effet de la miséricorde ou de l'amour de Dieu pour les hommes. D'ailleurs, à quel titre eût-elle été nécessaire? En se révoltant contre le Créateur, la créature aurait-elle acquis des droits à ses bonnes grâces? Non, notre rédemption n'est point un acte de justice, mais un don gra-

(1) Missel romain, *Benedictio cerei.* — (2) Genèse, c. I, v. 31. — (3) In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum. In hoc est charitas; non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, et misit Filium suum propitiationem pro peccatis nostris. *Ire épitre de saint Jean*, c. IV, v. 9 *et* 10.

tuit; nous ne devons notre salut qu'à la miséricorde de Dieu : *Secundum suam misericordiam salvos nos fecit* (1); nous avons été justifiés gratuitement par sa grâce : *Justificati gratis per gratiam ipsius* (2). Mais il était bien conforme a la bonté de Dieu, bien digne de celui qui se plaît à manifester sa miséricorde à l'égard des pécheurs, de ne point abandonner les coupables à eux-mêmes, et de leur donner les moyens de se rapprocher de lui, en se rapprochant lui-même de nous par l'incarnation de son Fils; c'est pourquoi il est dit : « Dieu a tellement aimé le monde, qu'il « a envoyé son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne « périsse point, et qu'il ait la vie éternelle : *Sic enim Deus dilexit « mundum, ut Filium suum unigenitum daret; ut omnis qui « credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam* (3). »

341. Il se présente une autre question, toujours dans l'hypothèse de la chute de l'homme : Dieu ayant résolu, dans sa miséricorde, de sauver les hommes, aurait-il pu le faire sans le mystère de l'Incarnation? La plupart des théologiens pensent qu'il l'aurait pu : les uns, en soutenant qu'il pouvait renoncer aux droits de sa justice, et faire gratuitement la remise de la dette du péché, sans exiger aucune satisfaction; les autres, en disant qu'avec des secours ou des moyens extraordinaires que Dieu aurait puises dans les trésors de sa sagesse, l'homme aurait pu offrir à la justice divine une satisfaction plus ou moins parfaite, mais suffisante pour obtenir sa grâce. Mais on croit assez généralement que l'homme n'aurait pu offrir à Dieu une satisfaction parfaite ou proportionnée à l'injure du péché, sans l'intervention d'un médiateur qui fût Dieu lui-même. Il n'y a pas de proportion entre une satisfaction dont la valeur se tire de la dignité d'une simple créature, et l'injure dont la gravité se tire de la majesté du Créateur, pas plus qu'entre le fini et l'infini. « Si l'homme, dit saint Irénée, « n'eût été uni à Dieu par l'Incarnation, il n'aurait pu participer « à l'immortalité (4). » Suivant saint Augustin, « le genre humain « n'eût pas été délivré, si le Verbe de Dieu n'eût daigné se faire « homme (5). » C'est aussi la pensée de saint Athanase (6), de saint Cyrille d'Alexandrie (7), de saint Léon le Grand (8) et de saint

(1) Épître de saint Paul à Tite, c. III, v. 5. — (2) Épître aux Romains, c. III, v. 24. — (3) Saint Jean, c. III, v. 16. — (4) Nisi homo conjunctus fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis. *Liv.* III, *contre les hérésies*, c. XVIII. — (5) Non liberaretur humanum genus, nisi Sermo Dei dignaretur esse humanus. *Sermon* CLXXIV. — (6) Discours III, contre les ariens. — (7) Dialogue sur l'Incarnation. — (8) Sermon I, sur la passion de Notre-Seigneur.

Anselme (1). Nous reconnaîtrons donc, dans l'hypothèse d'une satisfaction parfaite pour le péché, la nécessité de l'Incarnation, de ce mystère ineffable, où se manifestent tout à la fois la miséricorde et la justice de Dieu : sa miséricorde, en ce qu'il a envoyé son Fils par amour pour nous : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum Unigenitum daret* (2) ; sa justice, en ce qu'il l'a envoyé pour en faire une victime de propitiation pour nos péchés : *Misit Filium suum propitiationem pro peccatis* (3). C'est dans ce mystère que la miséricorde et la justice se sont rencontrées, que la justice et la paix se sont embrassées, et que tout est rentré dans l'ordre : *Misericordia et veritas obviaverunt sibi; justitia et pax osculatæ sunt* (4).

342. Nous pensons même, contrairement à l'opinion de certains scolastiques, que Dieu ne pouvait absolument sauver les hommes sans exiger une satisfaction quelconque. En effet, Dieu est juste, essentiellement et souverainement juste; et c'est parce qu'il est essentiellement juste, quoique libre dans la manière d'exercer sa justice, qu'il exige nécessairement ou que l'injure du péché soit réparée par le sacrifice de l'amour, ou qu'elle soit expiée par la pénitence, ou qu'elle soit punie. Il est nécessaire, comme le dit saint Anselme, que tout péché soit suivi ou d'une satisfaction ou du châtiment : *Necesse est ut omne peccatum satisfactio aut pœna sequatur* (5). Dieu peut bien, parce qu'il est aussi infiniment miséricordieux, donner au pécheur le moyen de réparer ses fautes et de satisfaire à la justice divine, d'une manière ou d'une autre ; mais il ne peut le dispenser de toute réparation, comme il ne peut se dispenser lui-même de récompenser la vertu (6).

ARTICLE IV.

Le mystère de l'Incarnation future a-t-il été connu des Juifs et des gentils avant la prédication de l'Évangile ?

343. La tradition primitive touchant la chute de l'homme et la promesse d'un rédempteur s'est conservée chez tous les peuples; partout on en trouve quelques vestiges, quelques souvenirs plus ou moins altérés par les superstitions du paganisme (7). Mais il y a

(1) Cur Deus homo, *liv.* II, *c.* VII. — (2) Saint Jean, c. III, v. 16. — (3) Ire épître de saint Jean, c. IV, v. 10. — (4) Psaume LXXXIV, v. 11. — (5) Cur Deus homo, liv. I, c. XV. — (6) Voyez, ci-dessus, le n° 51 et le n° 55. — (7) Voyez le tom. I, n° 584, etc.

loin de là à la connaissance du mystère de l'Incarnation, qui a été caché, dit l'Apôtre, dans tous les siècles et tous les âges, et qui maintenant est découvert aux saints : *Mysterium quod absconditum fuit a sæculis et generationibus; nunc autem manifestatum est sanctis ejus* (1). Cependant les patriarches, les prophètes et les docteurs de la loi chez les Juifs ont connu, plus ou moins parfaitement, l'incarnation future du Fils de Dieu; David, Isaïe et autres prophètes ont décrit par avance les principales circonstances de la vie de Jésus-Christ. Quelques justes, même parmi les gentils, ont eu une connaissance particulière de ce mystère : « Je « sais, disait Job, Iduméen, que mon rédempteur est vivant, et « qu'à la fin des temps il me ressuscitera de la poussière du tom- « beau. Et je serai revêtu de nouveau de ma peau, et je verrai « Dieu dans ma chair; je le verrai moi-même de mes propres « yeux, et non un autre. Je porte cette espérance dans mon sein (2). » Quant aux philosophes de l'antiquité, rien n'annonce qu'ils aient réellement connu distinctement l'Incarnation, quoique plusieurs d'entre eux aient pu lire les prophètes.

ARTICLE V.

Peut-on prouver le mystère de l'Incarnation par la raison?

344. On ne peut prouver l'incarnation du Verbe par la raison; c'est un mystère qui n'est pas moins incompréhensible que le mystère de la sainte Trinité. On prouve par le fait qu'il est possible, puisqu'on prouve qu'il existe; mais on ne peut en prouver, philosophiquement, ni l'existence ni même la possibilité. Mais si la raison de l'homme ne peut démontrer que ce mystère est possible, elle ne peut non plus, par cela même que c'est un mystère, démontrer qu'il soit impossible. La distinction de la nature divine et de la nature humaine dans une même personne, dans un seul et même sujet, dans un seul et même Christ, vrai Dieu et vrai homme, est un dogme que nous ne connaissons que par la révélation : c'est un mystère que nous devons adorer, en soumettant notre entendement à la parole de Dieu, qui ne peut ni se tromper ni tromper les hommes.

345. Cependant, instruits par la foi, nous trouvons, dans l'union de notre âme avec le corps, une image de l'Incarnation, comme

(1) Ire épître aux Colossiens, c. I, v. 26. — (2) Job, c. XIX, v. 25.

nous trouvons dans les facultés de notre âme une image de la
sainte Trinité (1). « Notre âme, d'une nature spirituelle et incor-
« ruptible, a un corps corruptible qui lui est uni; et, de l'union
« de l'un et de l'autre, résulte un tout qui est l'homme, esprit et
« corps tout ensemble, incorruptible et corruptible, intelligent et
« purement brute. Ces attributs conviennent au tout, par rapport
« à chacune de ses deux parties. Ainsi le Verbe divin, dont la
« vertu soutient tout, s'unit d'une façon particulière; ou plutôt il
« devient lui-même, par une parfaite union, ce Jésus-Christ, Fils
« de Marie; ce qui fait qu'il est Dieu et homme tout ensemble,
« engendré dans l'éternité et engendré dans le temps, toujours vi-
« vant dans le sein du Père, et mort sur la croix pour nous sauver.
« Mais où Dieu se trouve mêlé, jamais les comparaisons tirées
« des choses humaines ne sont qu'imparfaites. Notre âme n'est pas
« devant notre corps, et quelque chose lui manque lorsqu'elle en
« est séparée. Le Verbe, parfait en lui-même dès l'éternité, ne
« s'unit à notre nature que pour l'honorer. Cette âme qui préside
« au corps, et y fait divers changements, elle-même en souffre à
« son tour. Si le corps est mû au commandement et selon la volonté
« de l'âme, l'âme est troublée, l'âme est affligée, et agitée en
« mille manières ou fâcheuses, ou agréables, suivant les disposi-
« tions du corps; en sorte que, comme l'âme élève le corps à elle
« en le gouvernant, elle est abaissée au-dessous de lui par les cho-
« ses qu'elle en souffre. Mais, en Jésus-Christ, le Verbe préside à
« tout, le Verbe tient tout sous sa main. Ainsi l'homme est élevé,
« et le Verbe ne se rabaisse par aucun endroit : immuable et inal-
« térable, il domine, en tout et partout, la nature qui lui est unie.

« De là vient qu'en Jésus-Christ, l'homme, absolument soumis
« à la direction intime du Verbe qui l'élève à soi, n'a que des pen-
« sées et des mouvements divins. Tout ce qu'il pense, tout ce qu'il
« veut, tout ce qu'il dit, tout ce qu'il cache au dedans, tout ce
« qu'il montre au dehors, est animé par le Verbe, conduit par le
« Verbe, digne du Verbe, c'est-à-dire digne de la Raison même,
« de la Sagesse même, et de la Vérité même. C'est pourquoi tout
« est lumière en Jésus-Christ; sa conduite est une règle, ses mira-
« cles sont des instructions, ses paroles sont esprit et vie.

« Il n'est pas donné à tous de bien entendre ces vérités, ni de
« voir parfaitement en nous-mêmes cette merveilleuse image des
« choses divines, que saint Augustin et les autres Pères ont crue

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 290.

« si certaine. Les sens nous gouvernent trop ; et notre imagination, « qui veut se mêler dans toutes nos pensées, ne nous permet pas « toujours de nous arrêter sur une lumière si pure. Nous ne nous « connaissons pas nous-mêmes ; nous ignorons les richesses que « nous portons dans le fond de notre nature, et il n'y a que les « yeux les plus épurés qui les puissent apercevoir. Mais, si peu que « nous entrions dans ce secret, et que nous sachions remarquer en « nous l'image des mystères (de la Trinité et de l'Incarnation), « qui sont le fondement de notre foi, c'en est assez pour nous éle- « ver au-dessus de tout, et rien de mortel ne nous pourra plus « toucher. Aussi Jésus-Christ nous appelle-t-il à une gloire immor- « telle ; et c'est le fruit de la foi que nous avons pour les mys- « tères (1). »

CHAPITRE II.

De l'existence du mystère de l'Incarnation.

346. Comme l'Incarnation consiste dans l'union hypostatique du Verbe ou Fils de Dieu avec la nature humaine, et que, par suite de cette union, il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule personne, la personne divine, quoiqu'il y ait vraiment en lui deux natures entières et distinctes, sans mélange et sans confusion, nous établirons le dogme catholique contre Nestorius, qui niait l'unité de personne, et contre Eutychès, qui, en défendant l'unité de personne, rejetait la distinction des deux natures.

§ I. *Preuve du mystère de l'Incarnation par l'Écriture.*

347. On lit, dans le premier chapitre de saint Jean : « Au com- « mencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe « était Dieu... Toutes choses ont été faites par lui, et rien de ce qui « a été fait n'a été fait sans lui... Et le *Verbe s'est fait chair*, et il a « habité parmi nous, plein de grâce et de vérité, et nous avons vu « sa gloire, la gloire du Fils unique du Père (2). » Nous l'avons

(1) Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, II[e] *partie*, n[o] VI. — (2) In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.... Omnia per ipsum facta sunt : et sine ipso factum est nihil, quod factum est...

déjà fait observer (1), le mot *chair* se prend ici pour *l'homme*, pour la nature de l'homme, entière, en tant qu'elle se compose d'un corps terrestre et d'une âme raisonnable, *ex anima rationali et humana carne subsistens* (2). Or le Verbe de Dieu, le Verbe éternel, par qui toutes choses ont été faites, le Verbe qui est lui-même Dieu comme le Père, s'est fait chair, *et Verbum caro factum est*. Mais il n'a pu se faire homme qu'en s'unissant hypostatiquement à la nature humaine, qu'en s'associant cette même nature dans sa propre personne, qui est la seconde personne de la Trinité. S'il ne s'agissait que d'une union morale entre le Verbe et l'homme, on ne pourrait dire que le Verbe *s'est incarné*, *s'est fait chair, s'est fait homme*. Il y avait certainement union morale entre Dieu et les patriarches, entre Dieu et Moyse, entre Dieu et les prophètes : a-t-on jamais dit cependant que Dieu se soit fait homme dans Moyse, dans tel ou tel patriarche, dans tel ou tel prophète? On ne peut dire non plus qu'en vertu de l'union du Verbe avec la *chair*, la nature divine et la nature humaine ne forment plus qu'une seule nature, la première étant essentiellement immuable. Le Verbe, en demeurant ce qu'il était, une seule et même substance avec le Père et le Saint-Esprit, a pris notre humanité et se l'est appropriée personnellement, sans que la Divinité en souffrît la moindre altération. D'un autre côté, on ne peut admettre, en Jésus-Christ, l'union réelle, hypostatique ou personnelle du Verbe avec la nature humaine, sans admettre l'unité de personne en deux natures, sans reconnaître un seul et même Christ, Dieu et homme tout ensemble. Il est donc vrai que l'apôtre saint Jean a voulu exprimer le mystère de l'Incarnation lorsqu'il a dit que le Verbe est Dieu, et qu'il s'est fait chair, et qu'il a habité parmi nous : *Et Deus erat Verbum... et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.*

348. Voici ce que dit l'apôtre saint Paul : « Soyez dans la même « disposition où a été Jésus-Christ, qui, ayant la *forme de Dieu*, « n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à « Dieu ; mais il s'est anéanti lui-même en prenant la *forme d'es-* « *clave*, en se rendant semblable aux hommes, et étant reconnu « pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors. Il s'est abaissé « lui-même en se rendant obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la

Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis : et vidimus gloriam, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis. *Saint Jean*, c. I, v. 1, 3 et 14. — (1) Voyez, ci-dessus, le n° 335. — (2) Symbole de saint Athanase.

« mort de la croix (1). » On voit ici bien clairement qu'un seul et même Christ, qu'une seule et même personne a tout à la fois et la *forme* ou la nature de Dieu, car il est égal à Dieu ; et la *forme* ou la nature de l'homme, car il s'est montré comme homme, il a obéi comme homme, il est mort comme homme. Il y a donc une seule personne et deux natures en Jésus-Christ. Encore : « Lorsque les « temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils, né de la femme, « né sous la loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la loi (2). » Voilà donc l'envoyé de Dieu, le même qui est le Fils de Dieu, qui est aussi le fils de la femme, qui est né de la femme, qui a été formé dans le sein de la femme : *factum ex muliere*. Le même Christ est donc en même temps Fils de Dieu et Fils de l'homme, vrai Dieu et vrai homme. Enfin, tous les textes par lesquels on prouve la divinité du Fils de Dieu (3) prouvent également le mystère de l'Incarnation, puisqu'ils s'appliquent à un seul et même Christ, dont l'humanité, d'ailleurs, n'a jamais été contestée, ni par les nestoriens, ni par les eutychiens, ni par les sociniens. Aussi les Pères et les conciles se sont-ils toujours appuyés, non-seulement sur la tradition des apôtres, mais encore sur l'Écriture sainte, pour défendre l'Incarnation contre les hérétiques qui niaient l'unité de personne ou la distinction des deux natures en Jésus-Christ.

§ II. *Preuve du mystère de l'Incarnation par l'enseignement des saints Pères.*

349. On convient que, depuis la tenue des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, par lesquels ont été condamnées les erreurs de Nestorius et d'Eutychès, en 431 et 451, tous les Pères ont constamment enseigné le mystère de l'Incarnation tel qu'il est reçu aujourd'hui dans l'Église catholique. Nous nous contenterons donc de citer, parmi ceux qui sont plus anciens, saint Augustin, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille de Jérusalem.

(1) Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu : qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo ; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. *Épître aux Philippiens*, c. II, *v.* 5, *etc.* — (2) At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret. *Épître aux Galates*, c. IV, *v.* 4 *et* 5. — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 295, etc.

saint Basile, saint Optat, saint Athanase, saint Cyprien, saint Hippolyte, Tertullien, saint Irénée, saint Justin et saint Ignace, disciple des apôtres.

350. Saint Augustin : « Jésus-Christ est Fils de Dieu, Dieu et « homme : Dieu avant tous les siècles, homme né dans le temps ; « Dieu, parce qu'il est le Verbe de Dieu, et homme, parce que le « Verbe a pris une âme raisonnable et un corps réel avec l'unité de « personne (1). Il est en même temps Fils de Dieu et Fils de « l'homme, Dieu et homme. Cependant il n'y a pas deux Fils, mais « un seul Fils de Dieu (2). De même que chaque homme, composé « d'un corps et d'une âme raisonnable, est une personne, ainsi le « Christ, Verbe et homme, est une seule personne (3). » Il serait impossible d'exprimer plus clairement le dogme catholique touchant l'Incarnation du Fils de Dieu.

351. Saint Jérôme : « Que les hérétiques reconnaissent que Jésus-Christ est Dieu et homme ; non que celui qui est Dieu soit « autre que celui qui est homme ; mais celui qui est Dieu de toute « éternité n'a pas dédaigné de se faire homme pour notre salut (4). « Il est Fils de Dieu par nature, au lieu que nous ne le sommes que « par adoption (5). Ce n'est pas que nous croyions qu'il y ait deux « Christs, l'un qui soit Dieu et l'autre qui soit homme ; ou que nous « reconnaissions deux personnes en celui qui est le Fils unique de « Dieu ; mais il n'y a qu'un seul et même Christ, qui est tout à la « fois Fils de Dieu et Fils de l'homme. Dans tout ce qui est dit, il y « a des choses qui ne se rapportent qu'à la gloire de sa divinité, et « il y en a d'autres qui ne regardent que notre salut. C'est pour « nous qu'*il s'est anéanti en prenant la forme d'esclave*, et en se « rendant obéissant jusqu'à la mort de la croix. C'est pour nous « que *le Verbe s'est fait chair*, et qu'*il a habité parmi les hom-*

(1) Christus Jesus, Dei Filius, est Deus et homo : Deus ante omnia sæcula, homo in nostro sæculo ; Deus, quia Dei Verbum, *Deus enim erat Verbum ;* homo autem, quia in unitatem personæ accessit Verbo anima rationalis et caro. *Enchiridion*, c. XXXV. — (2) Unus Dei Filius idemque hominis Filius ; unus hominis Filius, idemque Dei Filius ; non duo Filii Dei, Deus et homo, sed unus Dei Filius. *Ibidem.* — (3) Quemadmodum est una persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita fit Christus una persona. *Ibidem*, c. XXXVI. — Voyez aussi le *Traité* LXXVIII, *sur saint Jean*, et le livre de la *Correction et de la Grâce*, c. XI. — (4) Audiant Christum et Deum esse et hominem. Non quod alius Deus sit et alius homo, sed qui Deus semper erat, homo ob nostram salutem esse dignatus est. *Comment. sur le chapitre* I *de l'épître aux Galates.* — (5) Ille (Jesus Christus) quidem natura Filius est ; nos vero adoptione. *Liv.* I, *sur le chapitre* I *de l'épître aux Éphesiens*

« *mes* (1). » On voit encore ici, dans Notre-Seigneur, l'unité de personnes avec la nature divine et la nature humaine.

352. Saint Jean Chrysostome : « Il est tout à fait étonnant d'entendre que le Fils de Dieu, Dieu ineffable, incompréhensible, « égal à son Père, soit venu à nous par le sein d'une Vierge, et qu'il « ait daigné naître d'une femme, et avoir David et Abraham pour « ses ancêtres (2). Le *Verbe s'est fait chair*, et le Seigneur a pris « la *forme d'esclave*. Étant Fils de Dieu, il est devenu Fils de « l'homme, afin de rendre les hommes enfants de Dieu. Mais ne « vous troublez point lorsque vous entendez : *le Verbe s'est fait* « *chair;* car en se faisant homme il n'a pas été changé en chair, ce « serait une impiété de le penser; mais il a pris la *forme d'esclave*, « en demeurant ce qu'il était (3). Union mystérieuse, par laquelle « Dieu, le Verbe et la chair, ou l'homme, ne sont qu'une personne, « sans aucune confusion ni altération des substances. Ne me demandez point comment cela s'est fait : cela s'est fait en la manière que Dieu sait (4). »

353. Saint Épiphane : « Jésus-Christ n'est pas un pur homme, mais « il est Dieu, Dieu et homme en même temps; il est né de la Vierge « Marie (5). Il n'est personne qui ne sache que le Verbe de Dieu s'est « fait homme, et qu'il est homme parfait. Et quand nous disons *parfait*, nous ne disons pas pour cela qu'il y ait deux Christs ou deux « Fils de Dieu, mais qu'un seul et même Christ est Dieu et homme;

(1) Non quod alium Deum, alium hominem esse credamus, et duas personas faciamus in uno Filio Dei; sed unus atque idem Filius Dei et Filius hominis est : et quidquid loquitur, aliud referimus ad divinam ejus gloriam, aliud ad salutem nostram. Pro quibus non arbitratus est se esse æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, factus obediens Patri usque ad mortem, mortem autem crucis. Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. *Lettre à Hédibia.* — (2) Admodum stupendum est audire Deum ineffabilem, inenarrabilem, incomprehensibilem, Patri æqualem, per virgineam venisse vulvam, et ex muliere nasci dignatum esse, avosque habere Davidem et Abrahamum. *Homélie* II, *sur saint Matthieu.* — (3) Verbum caro factum est, et Dominus servi formam accepit. Filius enim hominis effectus est, cum verus Dei Filius esset, ut homines Dei Filios efficeret.... Itaque cum audieris, Verbum *caro factum est*, ne turberis, ne concidas. Neque enim substantia decidit in carnem; impium enim esset id vel cogitare, sed manens quod erat, sic formam servi accepit. *Homélie* XI, *sur saint Jean.* — (4) Unitate et conjunctione Deus Verbum et caro *unum* sunt, sine ulla confusione vel substantiarum ablatione; sed per unionem ineffabilem inexplicabilemque. Quomodo autem id fiat ne quæras; factum est ut ipse novit. *Ibidem.* — (5) Christus non nudus est homo, sed Deus.... E Maria Virgine Deus pariter atque homo natus est. *Hérésie* XXX, c. XXIX.

« non que le Verbe ait seulement habité dans l'homme, mais parce « qu'il s'est fait homme lui-même, et il est véritablement homme(1). »

354. Saint Ambroise : « Nous confessons que Notre-Seigneur « Jésus-Christ est Fils unique de Dieu ; qu'il est engendré du Père « selon la divinité, avant tous les siècles et sans commencement ; « que le même Fils de Dieu, dans ces derniers temps, s'est incarné « dans le sein de la sainte Vierge Marie ; homme parfait, ayant un « corps et une âme raisonnable, consubstantiel au Père selon la « divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité : car l'union « des deux natures s'est faite d'une manière ineffable. C'est pour- « quoi nous confessons un seul Christ, un seul Fils, Notre-Seigneur « Jésus-Christ, Fils de Dieu ; reconnaissant qu'il est coéternel à son « Père selon la divinité, et non coéternel selon le corps qu'il a « pris de la Vierge, de la même substance que le nôtre, ne l'ayant « point apporté du ciel. Dieu le Verbe n'a point été changé en chair ; « et il s'est fait voir à nous, non comme un fantôme, mais en con- « servant sa nature sans changement et sans altération. Il a pris « et s'est uni les prémices de notre nature, qui est demeurée en lui « sans mélange, et demeurant lui-même *un* dans l'une et l'autre « nature.... Le même passible et impassible : passible quant à « l'humanité, impassible quant à la divinité.... L'Église catho- « lique et apostolique anathématise ceux qui ne confessent pas « qu'il y a en Notre-Seigneur Jésus-Christ deux natures sans con- « fusion, et une seule personne, n'y ayant qu'un seul Christ, un « seul Fils (2). » Ceci s'écrivait au quatrième siècle. L'Église ca-

(1) Jam vero Dei Verbum perfecte hominem esse factum nemo non intelligit. Cum autem perfectum dicimus, non duos idcirco Christos asserimus, vel duos reges Dei Filios, sed eumdem Deum et eumdem hominem : non ideo quod habitaverit in homine, sed quod ipse totus homo sit factus. *Hérésie* LXXVII, *c.* XXIX. — (2) Confitemur Dominum nostrum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum, ante omnia sæcula sine principio ex Patre genitum secundum divinitatem ; in novissimis vero diebus ex sancta Virgine Maria eumdem incarnatum esse, perfectumque hominem ex anima rationali et corpore adsumpsisse ; consubstantialem Patri secundum divinitatem, et consubstantialem nobis secundum humanitatem. Duarum enim perfectarum naturarum unio facta est ineffabiliter. Ideo unum Christum, unum Filium Dominum nostrum Jesum Christum Filium Dei confitemur, scientes quod Patri suo secundum divinitatem coæternus existens.... Non coæternum ex sua substantia cœlitus delapsum corpus, sed ex substantiæ nostræ massa, hoc est ex Virgine id assumens et sibi ipsi uniens. Non in carnem mutatus Deus Verbum, neque ut spectrum apparens, sed sine mutatione et alteratione suam conservans substantiam, adsumptas naturæ nostræ primitias sibi uniit.... non commixtus, sed in utraque substantia unus et idem apparens.... Sed idem est patibilis et impatibilis : patibilis secundum humani-

tholique professait donc alors le dogme de l'Incarnation avec l'unité de personnes et la distinction des deux natures, de la nature divine et de la nature humaine, en Jésus-Christ.

355. Saint Grégoire de Nysse : sur ces paroles de saint Pierre aux Juifs, *Dieu a fait Seigneur et Christ celui que vous avez crucifié*, ce Père ajoute : « Nous disons cela, non que nous reconnaissions deux Christs ou deux Seigneurs dans l'unique personne de Jésus-Christ (1). Eunomius nous accuse d'admettre « deux Christs et deux Seigneurs; mais, ne pouvant fonder cette « accusation sur nos écrits, il a recours au mensonge (2). » Le même docteur enseigne d'ailleurs clairement qu'il y a deux natures en Notre-Seigneur, la nature divine et la nature humaine (3).

356. Saint Grégoire de Nazianze : « Nous ne séparons point, en « Jésus-Christ, l'homme de la divinité; mais nous faisons profes« sion de croire qu'il n'y a qu'un seul Christ, qui auparavant n'é« tait pas homme, mais Dieu et Fils unique de Dieu avant tous « les siècles, sans corps et sans rien de corporel; qui, à la fin, s'est « fait homme pour notre salut; passible par la chair, impassible « par la divinité; borné par le corps, sans bornes par l'esprit; le « même terrestre et céleste, visible et invisible, compréhensible et « incompréhensible; afin que l'homme tout entier tombé dans le « péché soit relevé par celui qui est homme tout entier, en même « temps qu'il est Dieu. Si quelqu'un ne croit pas Marie mère de « Dieu, il est hors de la Divinité. Si quelqu'un dit que le Fils de « Dieu a passé par la Vierge comme par un canal, et qu'il n'a pas « été formé en elle d'une manière divine et humaine tout ensem« ble : divine, en ce que l'homme n'y a point eu de part; humaine, « en ce que les lois de l'enfantement, pour ce qui regarde la « femme, y ont été observées, celui-là est encore impie (4). Si quel-

tatem, impatibilis secundum divinitatem.... Qui non confitentur in Domino nostro Jesu Christo duas esse naturas inconfusas, unam autem personam, quatenus unus est Christus, unus Filius, eos anathematizat catholica et apostolica Ecclesia. *Exposition de la foi*, à la suite du livre de l'*Incarnation, tom.* II, *col.* 730, *édit. des Bénédictins*. — Voyez aussi ce livre, c. V. — (1) Hoc autem ita dicimus, non quod duos Christos vel Dominos in una Christi persona conspiciamus. *Antirrétique*, ou *Traité contre Apollinaire*. — (2) Duos Christos et duos Dominos dicere nos insimulavit (Eunomius), non ex nostris scriptis accusationem instituens, sed ad arbitrium pro suo jure mendacio utens. *Discours* IV, *contre Eunomius*. — Voyez aussi la lettre du même docteur à Théophile contre Apollinaire, etc. — (3) Livres contre Eunomius. — (4) Neque hominem a divinitate separamus; sed unum et eumdem profitemur, prius quidem

« qu'un introduit deux Fils, l'un de Dieu le Père, l'autre de la « mère, et ne dit pas que c'est un seul et même Fils, il doit déchoir « de l'adoption promise aux vrais fidèles. Car il y a en Jésus-« Christ deux natures, Dieu et l'homme, comme il y a dans tout « homme l'âme et le corps; mais il n'y a pas deux Fils, ni deux « dieux, ni deux hommes, quoique saint Paul ait ainsi nommé l'in-« térieur et l'extérieur de l'homme. Pour le dire en peu de mots, « le Sauveur est composé de deux choses différentes, puisque le « visible et l'invisible ne sont pas la même chose, non plus ce qui « est sujet au temps et ce qui n'y est pas sujet; mais ce ne sont pas « deux personnes, à Dieu ne plaise! car les deux choses ou natures « étant unies, ne sont qu'un, *unum sunt* (1). »

Ailleurs : « Celui qui est Dieu et homme est venu au monde, « réunissant en *un seul* deux natures, la nature divine et la nature « humaine, qui s'est manifestée aux hommes : *Naturam dupli-* « *cem complexus in unum* (2). »

357. Saint Cyrille de Jérusalem : « Croyez que le Fils unique « de Dieu est descendu du ciel sur la terre à cause de nos péchés, « ayant pris l'humanité, qui l'a rendu sujet aux mêmes affections « que nous éprouvons nous-mêmes; et qu'il est né de la sainte « Vierge et du Saint-Esprit (3). Jésus-Christ est le Fils de David

non hominem, sed Deum et Filium unigenitum, ac sæculis omnibus antiquiorem, a corpore rebusque omnibus corporis purum et secretum; in fine autem hominem, propter salutem nostram assumptum, carne passibilem, divinitate impassibilem, corpore circumscriptum, Spiritu incircumscriptum, terrenum eumdem et cœlestem, visibilem et intelligibilem, comprehensibilem et incomprehensibilem; ut per eumdem totum hominem simul ac Deum, totus homo in peccatum lapsus refringatur. Si quis sanctam Mariam Deiparam non credit, extra divinitatem est. Si quis Christum per Virginem tanquam per canalem fluxisse, non autem in ea divino modo, quia absque viri opera; humano, quia juxta pariendi consuetudinem, formatum se dixerit, æque atheus est. *Discours* LI. — (1) Si quis duos Filios, alterum ex Deo et Patre, alterum ex matre, non autem unum atque eumdem induxerit, is ab ea quoque filiorum adoptione excidat, quæ recte credentibus promissa est. Quamquam enim Deus et homo duæ naturæ sunt quemadmodum et anima et corpus, non tamen duo Filii nec Dii; quemadmodum ne hic quidem duo homines, tametsi Paulus ad hunc modum internam et externam hominis partem appellaverit. Atque ut paucis rem complectar, aliud quidem atque aliud sunt ea, ex quibus Salvator, nisi vero id quod cerni non potest, idem est cum eo quod in oculorum aspectum cadit; et quod temporis expers est, cum eo quod tempori subest; non tamen alius atque alius, absit. Ambo enim hæc connexione unum sunt. *Ibidem*. — Voyez aussi les discours XXXVIII et LII du même docteur. — (2) Poëme II, sur la virginité. — (3) Crede vero quod hic unigenitus Filius Dei propter peccata nostra de cœlis ad terram descendit, adsumpta humanitate ista, iisdem quibus subjicimur af-

« dans la consommation des siècles, et Fils de Dieu avant tous les « siècles, sans commencement. Il a reçu de David la naissance « suivant la chair, et il a la naissance divine, par laquelle il est en- « gendré de Dieu le Père (1). Le Fils de Dieu s'est *incarné*, et s'est « fait ce que nous sommes, afin de nous rendre dignes de jouir de « lui-même (2). » Voilà donc encore Jésus-Christ qui est tout à la fois Fils de Dieu et Fils de la sainte Vierge, né de toute éternité comme Dieu, et né dans le temps comme homme. Il n'y a donc véritablement, suivant saint Cyrille, qu'un seul Christ, qui a deux natures, la nature divine et la nature humaine.

358. Saint Basile : « Dans ces derniers temps, le Verbe de Dieu « s'est manifesté dans la chair, qu'il avait prise de la femme, et « s'est assujetti à la loi pour racheter ceux qui étaient sous la loi, « afin de nous rendre enfants d'adoption (3). » Le même docteur prouve par le texte de saint Paul, *qui cum in forma Dei esset*, que Notre-Seigneur réunit dans sa personne la nature de Dieu et la nature de l'homme (4). Saint Optat, qui vivait du temps de saint Basile, enseigne que Jésus-Christ est Fils de Dieu, qu'il est Dieu lui-même, et qu'il est né, comme homme, de la Vierge Marie (5).

Suivant saint Athanase, l'union du Verbe suivant la nature humaine s'est faite dans le sein de la Vierge Marie, qu'il appelle pour cela mère de Dieu, *Deiparam* (6). Par suite de cette union, le Verbe et l'homme ne sont plus qu'une seule personne, un seul et même Christ, Dieu parfait et homme parfait; le même, Dieu et homme, *unus idemque Christus* (7); *Christus perfectus Deus et perfectus homo, idem Deus et homo* (8); consubstantiel au Père selon la divinité, *consubstantialis ipsi Pater* (9); et consubstantiel à

fectibus obnoxia, natusque est ex sancta Virgine et Spiritu Sancto; facta inhumanatione seu hominis susceptione. *Catéchèse* IV. — (1) *Christus* filius revera Davidis est in consummatione sæculorum, Dei vero Filius ante omnia sæcula, sine initio. Duos patres habet, unum David secundum carnem, alterum vero Deum Patrem secundum deitatem. *Catéch.* XI. — (2) Credamus in Jesum Christum qui in carne advenit et inhumanatus est.... Factus est id quod nos sumus, ut sic eo frui digni efficeremur. *Catéch.* XII. — (3) In extremis diebus ipse Dominus manifestatus est in carne, factus ex muliere, factus sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. *Lettre* CCLXI. — (4) Voyez le livre I de saint Basile contre Eunomius. — (5) Fidei pars est credere Filium Dei, Deum, qui secundum hominem suum per Mariam Virginem natus sit, passus et mortuus et sepultus resurrexerit. *Liv.* I, *du schisme des donatistes*. — (6) Liv. I, contre Apollinaire, n° IV. — (7) Discours IV, contre les ariens. — (8) Liv. I, contre Apollinaire, n° XVI. — (9) Sur le psaume XXI.

l'homme suivant l'humanité, *nobis consubstantialis Filius* (1).

Saint Cyprien : « Le Verbe, Fils de Dieu, a été envoyé au « monde pour être l'arbitre et le dispensateur des grâces de Dieu... « Il est descendu dans le sein d'une Vierge, et s'y est revêtu de « notre chair par l'opération du Saint-Esprit. Dieu s'est ainsi uni « à l'homme : c'est Jésus-Christ lui-même, notre Dieu, et notre « médiateur auprès de son Père (2). »

Saint Hippolyte, évêque de Porto et martyr du troisième siècle : « Nous devons croire, selon la tradition des apôtres, que Dieu le « Verbe est descendu des cieux dans le sein de la sainte Vierge Ma- « rie, afin de *s'incarner* en elle, en prenant un corps avec une « âme, et en se faisant tout ce qu'est l'homme, le péché excepté, « pour sauver Adam qui était tombé, et donner l'immortalité à « ceux qui croiraient en lui. Dans ces derniers temps, Dieu a en- « voyé le Verbe de vérité pour le salut des hommes. Il avait été « prédit par la loi et les prophètes qu'il viendrait en ce monde; « et comme il avait été prédit, il est venu, et il s'est montré, s'é- « tant fait homme dans le sein de la Vierge par l'opération du « Saint-Esprit. Il a du ciel, comme Verbe, ce qui est du Père; « et de la terre, comme *incarné* par la Vierge, ce qui vient du « vieil Adam. Dieu a donc paru dans ce monde avec un corps, « étant homme parfait; car ce n'est point par fiction ni par « changement, mais en toute vérité, qu'il s'est fait homme (3). »

359. Tertullien : « Nous croyons que le Verbe, appelé Fils de « Dieu, est descendu par l'opération du Saint-Esprit dans le sein « de la Vierge Marie, où il s'est fait chair; qu'il est né d'elle; qu'il « est lui-même Notre Seigneur Jésus-Christ, qui a prêché la loi

(1) Lettre *de sententia Dionysii*, n° X. — (2) Hujus indulgentiæ, gratiæ disciplinæque arbiter et magister, sermo et Filius Dei mittitur.... Hic in Virginem illabitur, carnem Spiritu Sancto cooperante induitur. Deus cum homine miscetur : hic Deus noster, hic Christus est qui, mediator duorum, hominem induit, quem perducat ad Patrem. *De la vanité des idoles*. — (3) Credamus igitur, fratres, secundum traditionem apostolorum, quod Deus Verbum e cœlis descendit in sanctam Virginem Mariam, ut ex ea incarnatus sumpta anima humana, rationis, inquam, participe, factus omnia quæcumque homo est, excepto peccato, salvaret Adam qui ceciderat, et immortalitatem hominibus largiretur iis qui crederent in nomine ejus.... Sicut ergo prædicatum est, sic (Verbum) præsens seipsum manifestum fecit ex Virgine et Spiritu Sancto novus homo factus; habens cœleste quod paternum erat, tanquam Verbum; terrenum vero, tanquam ex vetere Adam per Virginem incarnatus. Sic in mundum egressus Deus corporatus apparuit, egressus perfectus homo. Non enim per fictionem aut mutationem sed vere factus est homo. *Liv. contre Noët*, n° XVII.

« nouvelle, et la nouvelle promesse du royaume des cieux (1). » Ailleurs, il distingue dans le Sauveur du monde deux substances, Dieu et l'homme, ne formant qu'une personne : *in una persona Deum et hominem Jesum* (2). Encore : « Le nombre des deux na- « tures nous a montré Jésus-Christ comme homme et comme « Dieu ; comme étant né dans le temps, et comme ne l'étant pas ; « comme corporel et comme spirituel ; comme faible et comme « fort ; comme mortel et comme immortel (3). » On ne pouvait certainement mieux exprimer l'unité de personne et la distinction des deux natures.

On croyait aussi, du temps de saint Irénée, que Jésus-Christ est le Verbe, le Fils de Dieu, vrai Dieu lui-même, qui s'est fait homme et a souffert pour nous ; qu'il n'y a qu'un seul Christ, qui est Dieu et homme, invisible et visible, incompréhensible et compréhensible, impassible et passible ; que le Verbe de Dieu s'est *incarné*, et que Jésus-Christ est tout ensemble Fils de Dieu et Fils de l'homme : Fils de Dieu, parce qu'il est le Verbe du Père ; Fils de l'homme, parce qu'il est né de la Vierge Marie (4).

Saint Justin dit que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, le Verbe de Dieu, Dieu lui-même, et qu'il s'est fait homme dans le sein de la Vierge Marie, d'où il est tout à la fois Fils de Dieu et Fils de l'homme (5).

(1) Creditur unum omnino Deum esse.... qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum primo omnium demissum ; id Verbum Filium ejus appellatum.... postremo delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in Virginem Mariam, carnem factum in utero ejus, et ex ea natum egisse Jesum Christum, exinde prædicasse novam legem et novam promissionem regni cœlorum. *Des Prescriptions, n*° XIII. — (2) Livre contre Praxéas, n° XXVIII. — (3) Utriusque substantiæ census hominem et Deum exhibuit : hinc natum, inde non natum ; hinc carneum, inde spiritualem ; hinc infirmum, inde præfortem ; hinc morientem, inde viventem. *De carne Christi, n*° V. — (4) Quoniam Joannes unum et eumdem novit Verbum Dei, et hunc esse unigenitum, et hunc incarnatum esse pro salute nostra, Jesum Christum Dominum nostrum sufficienter ex ipsius Joannis sermone demonstravimus. *Liv.* III, *contre les hérésies*, *c.* XVI. — Unus Christus... invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo. Ibidem Filius Dei existens semper apud Patrem.... incarnatus est et homo factus. *Ibidem, c.* XVIII. — Hic igitur Filius Dei Dominus noster, existens Verbum Patris, et Filius hominis : quoniam ex Maria habuit secundum hominem generationem, factus est Filius hominis. *Ibidem, c.* XIX. — (5) Qui (Filius) cum Verbum sit primogenitum Dei, Deus etiam est. Ac prius quidem Moysi et cæteris prophetis in specie ignis et imagine incorporea visus est : nunc autem vestri imperii temporibus ex Virgine homo factus, secundum Patris voluntatem, pro eorum salute, qui illi credunt. *Apologie* I, n° LXIII. — Cum eum Filium Dei esse in commentariis apostolorum scriptum lega

360. Enfin, saint Ignace, qui a conversé avec les apôtres, nous a laissé plusieurs lettres où il nous représente Jésus-Christ comme une seule personne qui est Dieu et homme en même temps. « C'est, « dit-il, un médecin charnel et spirituel, fait et non fait, homme « et Dieu ; qui, dans la mort même, a été la véritable vie, qui est « né de Marie et de Dieu (1). » Ce qui évidemment ne peut s'expliquer que par le mystère de l'Incarnation.

361. Ainsi donc, en remontant de saint Augustin à saint Ignace d'Antioche, comme en descendant de saint Ignace d'Antioche à saint Augustin, on voit que les Pères et les docteurs antérieurs à Nestorius et à Eutychès s'accordent à reconnaître dans le Verbe fait chair un seul Christ et non deux Christs, une seule personne et non deux personnes, un seul et même Seigneur, Fils de Dieu et Fils de l'homme, consubstantiel à Dieu le Père selon la divinité, et consubstantiel à la Vierge Marie selon l'humanité. Ils enseignent tous, d'une manière plus ou moins expresse, suivant les circonstances, et autant que la loi du secret leur permettait d'expliquer les mystères (2), qu'il n'y a qu'une seule personne en Jésus-Christ, la personne du Verbe, et deux natures, la nature divine et la nature humaine, l'une et l'autre distinctes, entières, sans confusion, sans mélange et sans altération. L'Église a donc constamment, même dans les quatre premiers siècles, tenu à ce mystère d'amour, comme venant de Jésus-Christ, de Dieu. Nous avons d'ailleurs une nouvelle preuve de la croyance de l'Église dans les décisions des anciens conciles, même des conciles œcuméniques.

§ III. *Preuves du mystère de l'Incarnation par les décisions des conciles.*

362. Nestorius, étant monté sur le siége de Constantinople en 428, attaqua le mystère de l'Incarnation, en soutenant qu'il y avait en Jésus-Christ deux personnes, la personne du Verbe et la personne de l'homme; que le Fils de Dieu ne s'était point fait homme, qu'il s'était seulement uni au Christ d'une manière particulière, il est vrai, mais purement morale; de sorte que la sainte Vierge n'avait donné naissance qu'à un homme, et ne pouvait par consé-

mus, et Filium dicimus illum et esse intelligimus.... et ex Virgine hominem esse factum. *Dialogue avec Tryphon*, n° c. — (1) Medicus unus est, et carnalis et spiritualis, factus et non factus, in homine existens Deus, in morte vita vera, et ex Maria et Deo *Lettre aux Éphésiens*, n° vii. — (2) Voyez, ci-dessus, le n° 269.

quent être appelée mère de Dieu. Cette doctrine, qui avait scandalisé les fidèles, fut réfutée par saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie, et condamnée d'abord par le pape saint Célestin, puis par le concile général d'Éphese de l'an 431. Ce concile déposa Nestorius, et approuva les anathèmes de saint Cyrille contre les erreurs de cet hérésiarque.

363. Or, voici ces anathèmes :

I. « Si quelqu'un ne confesse pas que l'Emmanuel est vrai Dieu, « et par conséquent la sainte Vierge mère de Dieu, puisqu'elle a « engendré selon la chair le Verbe de Dieu fait chair, qu'il soit « anathème.

II. « Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu le Père « est uni à la chair selon l'hypostase, et qu'avec sa chair il est un « seul Christ, et que ce même Christ est Dieu et homme tout en- « semble, qu'il soit anathème.

III. « Si quelqu'un, après l'union, divise les hypostases du seul « Christ, les joignant seulement par une connexion de dignité, « d'autorité ou de puissance, et non par une union réelle, qu'il « soit anathème.

IV. « Si quelqu'un attribue à deux personnes, ou à deux hypos- « tases, les choses que les apôtres et les évangélistes rapportent « comme ayant été dites de Jésus-Christ par les saints ou par lui- « même, et applique les unes à l'homme considéré séparément du « Verbe de Dieu, et les autres, comme dignes de la majesté divine, « au seul Verbe qui procède de Dieu le Père, qu'il soit ana- « thème.

V. « Si quelqu'un ose dire que Jésus-Christ est un homme « déifère, au lieu de dire qu'il est vrai Dieu, comme Fils unique et « par nature, en tant que le Verbe a été fait chair et a participé « comme nous à la chair et au sang, qu'il soit anathème.

VI. « Si quelqu'un dit que le Verbe de Dieu le Pere est le Dieu « ou le Seigneur du Christ, et ne confesse pas que, le Verbe étant « incarné selon les Écritures, un seul et même Christ est tout « ensemble Dieu et homme, qu'il soit anathème.

VII. « Si quelqu'un dit que Jésus-Christ, en tant qu'homme, a « été mû par le Verbe de Dieu, et revêtu de la gloire du Fils unique « comme étant un autre que lui, qu'il soit anathème.

VIII. « Si quelqu'un ose dire que l'homme uni au Verbe doit « être adoré, glorifié et nommé Dieu avec lui, comme étant l'un « en l'autre, ainsi que Nestorius le donne à entendre, en ajoutant la « particule *avec*; au lieu d'honorer l'Emmanuel par une seule ado-

« ration, et de lui rendre une seule glorification, en tant que le « Verbe a été fait chair, qu'il soit anathème.

IX. « Si quelqu'un dit que Notre-Seigneur Jésus-Christ a été « glorifié par le Saint-Esprit, comme ayant reçu de lui une puis- « sance étrangère pour agir contre les esprits immondes et opérer « des miracles sur les hommes, et ne confesse pas que l'esprit par « lequel il les opérait lui était propre, qu'il soit anathème.

X. « Les divines Écritures nous apprennent que Jésus-Christ a « été fait le pontife et l'apôtre de notre foi, et qu'il s'est offert « pour nous à Dieu le Père en odeur de suavité. Donc, si quel- « qu'un dit que notre pontife et notre apôtre n'est pas le Verbe de « Dieu lui-même, depuis qu'il s'est fait chair et homme comme « nous, mais un homme né d'une femme, comme si c'était un « autre que lui; ou si quelqu'un dit qu'il a offert le sacrifice pour « lui-même, au lieu de dire qu'il ne l'a offert que pour nous, « n'ayant pas besoin de sacrifice, lui qui ne connaissait point le « péché, qu'il soit anathème.

XI. « Si quelqu'un ne confesse pas que la chair du Seigneur « est vivifiante et propre au Verbe même qui procède de Dieu le « Père, mais l'attribue à un autre qui lui soit conjoint selon la « dignité, et en qui la divinité habite seulement, au lieu de dire « qu'elle est vivifiante parce qu'elle est propre au Verbe, qui peut « vivifier toutes choses, qu'il soit anathème.

XII. « Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a « souffert selon la chair, qu'il a été crucifié selon la chair, et qu'il « est le premier-né d'entre les morts, en tant qu'il est vie et vivi- « fiant comme Dieu, qu'il soit anathème (1)... »

364. Ces douze anathèmes, qui répondent à autant de proposi- tions hérétiques avancées par Nestorius, expriment bien claire- ment, de l'aveu de tous, le dogme catholique touchant le mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire, l'unité de la personne du Verbe avec la nature divine et la nature humaine dans Notre-Seigneur Jésus- Christ.

365. Cependant, quelque temps après le concile d'Éphèse, moine Eutychès, à la différence de Nestorius qui divisait la perso de Jésus-Christ, entreprit de confondre les deux natures. Mais doctrine, qui n'était pas moins nouvelle que celle des nestoriens, aussitôt condamnée par le concile œcuménique de Chalcédoine

(1) Voyez le texte de ces anathèmes dans les actes du concile d'Éphèse 1re partie, chapitre XXVI. — *Labbe, tom.* III, *col.* 408.

451, dont voici le décret : « Conformément à l'enseignement des « saints Pères, nous déclarons d'une voix unanime que l'on doit « confesser un seul et même Jésus-Christ, Notre-Seigneur ; le même « parfait dans la divinité et parfait dans l'humanité ; vrai Dieu et « vrai homme, étant, comme homme, composé d'une âme raison- « nable et d'un corps ; consubstantiel au Père selon la divinité, « consubstantiel à nous selon l'humanité ; en tout semblable à nous, « hormis le péché ; engendré du Père avant les siècles selon la di- « vinité ; le même, né dans ces derniers temps, selon l'humanité, « de la Vierge Marie, mère de Dieu, pour nous et pour notre salut ; « un seul et même Christ, Fils unique, Seigneur en deux natures, « sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation, « sans que l'union ôte la différence des natures, l'une et l'autre « conservant sa propriété, et concourant en une seule personne et « subsistance ; en sorte qu'il n'est point partagé ou divisé en deux « personnes, mais que c'est un seul et même Fils unique, Dieu le « Verbe, Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme les prophètes et « Notre-Seigneur lui-même nous l'ont enseigné, comme le sym- « bole des Pères nous l'a transmis (1). » A la lecture de cette défi- nition de foi, tous les évêques s'écrièrent : C'est la foi des Pères, c'est la foi des apôtres ; nous la suivons tous, et nous pensons tous comme eux : *Hæc fides Patrum, hæc fides apostolorum ; huic omnes consentimus, ita sapimus* (2).

366. En effet, indépendamment des témoignages que nous avons rapportés dans le paragraphe précédent, nous lisons dans le symbole de Nicée et celui de Constantinople, qui ont été rédigés, le premier en 325, et le second en 381, qu'il n'y a « qu'un

(1) Sequentes sanctos Patres, unum eumdemque confiteri Filium et Dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus, eumdem perfectum in deitate, et eumdem perfectum in humanitate, Deum verum et hominem verum eumdem ex anima rationali et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis eumdem secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato : ante sæcula quidem de Patre genitum secundum deitatem, in novissimis autem diebus eumdem propter nos et propter nostram salutem ex Maria Virgine Dei genitrice secundum humanitatem, unum eumdemque Christum, Filium, Dominum, unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum ; nusquam sublata differentia naturarum propter unionem, magisque salva proprietate utriusque naturæ, et in unam personam atque subsistentiam concurrente : non in duas personas partitum aut divisum, sed unum eumdemque Filium et unigenitum Deum Verbum, Dominum Jesum Christum, sicut ante prophetæ de eo, et ipse nos Jesus Christus erudivit, et patrum nobis symbolum tradidit. *Act.* v. — Labbe, *tom.* IV, *col.* 568. — (2) Ibidem.

« seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père avant « tous les siècles, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de « vrai Dieu; engendré et non fait, consubstantiel au Père; par qui « toutes choses ont été faites; qui est descendu du ciel pour nous « et pour notre salut; qui s'est incarné dans le sein de la Vierge « Marie, et qui s'est fait homme; qui a été crucifié pour nous, a « souffert sous Ponce Pilate, et a été enseveli (1). » Voilà donc un seul et même Seigneur, un seul et même Christ, qui est tout à la fois Fils unique de Dieu et Fils de l'homme, vrai Dieu et vrai homme, né de Dieu le Père de toute éternité, et né, dans le temps, de la Vierge Marie, dans le sein de laquelle il s'est *incarné* par l'opération du Saint-Esprit, et *s'est fait homme.* On trouve ici clairement exprimée l'unité de personne avec la nature divine et la nature humaine. « C'est cette unité de personne, ajoute le pape « saint Léon dans sa lettre à Flavien, qui fait dire que le Fils de « l'homme, né de la Vierge Marie, est descendu du ciel, et que le « Fils de Dieu a été crucifié et enseveli, comme il est dit dans le « symbole; quoiqu'il ne l'ait été que dans la nature humaine, et « non quant à la divinité, selon laquelle il est éternel et con- « substantiel au Père (2). »

367. Nous pourrions citer encore le concile d'Alexandrie de l'an 362 (3), et celui d'Antioche de l'an 264 (4). Qu'il nous suffise, en terminant cet article, de faire une observation. Il est constant, de l'aveu de tous, qu'au cinquième et même au quatrième siècle, toutes les Églises, celles de l'Orient comme celles de l'Occident, professaient le dogme de l'Incarnation, tel que le professent aujourd'hui tous les catholiques : les quatre premiers conciles œcuméniques en font foi. Or, cet accord, ce concert entre les différentes Églises dispersées dans l'univers, prouve jusqu'à l'évidence que le dogme qui en est l'objet remonte jusqu'aux apôtres, jusqu'à Jésus-Christ même. Plus ce mystère est grand, plus il est incompréhensible, plus aussi l'on conçoit l'impossibilité pour l'homme de l'avoir

(1) Voyez le symbole de Nicée, *Labbe, tom.* II, *col.* 27, et celui de Constantinople, *ibidem, col.* 952. — (2) Propter hanc unitatem personæ in utraque natura intelligendam, et Filius hominis legitur descendisse de cœlo, cum Filius Dei carnem de ea Virgine, de qua est natus, assumpserit. Et rursus : Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum hoc non in divinitate ipsa, qua unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri, sed in naturæ humanæ sit infirmitate perpessus. Unde unigenitum Filium Dei crucifixum et sepultum, omnes etiam in symbolo confitemur. *Labbe, tom.* IV, *col.* 252. — (3) Labbe, tom. II, col. 816. — (4) Ibidem, tom. I, col. 846 et 847.

inventé, et de l'avoir fait recevoir par tous les chrétiens sans réclamation. Il ne s'agit pas d'un mystère indifférent pour les fidèles ; c'est un de nos premiers et principaux mystères, un mystère d'une foi pratique pour tous, même pour les moins instruits en matière de religion, le mystère sur lequel repose toute l'économie du christianisme, du salut du genre humain. Si donc l'Église universelle s'est soulevée contre la doctrine de Nestorius, quoique cette doctrine, en détruisant le mystère de l'Incarnation, ne laisse plus subsister aucune difficulté philosophique, comment concevoir que l'Église ait non-seulement gardé le silence, mais adopté comme un dogme fondamental l'union hypostatique et mystérieuse du Verbe avec la nature humaine, à moins qu'il n'ait été constant, dans les quatre premiers siècles, que ce dogme venait, par tradition, des apôtres et de Jésus-Christ; de celui qui, ayant prouvé la divinité de sa mission par ses œuvres, s'est donné comme le *Verbe fait chair*, comme *Fils de Dieu* et *Fils de l'homme*, comme ayant, sans cesser d'être un, la *forme* ou la nature de Dieu, et, en même temps, la *forme* ou la nature de l'homme ; comme étant *égal à Dieu le Père* en tout, et semblable à nous en toutes choses, hormis le péché.

368. Nous confesserons donc, avec les apôtres et les chrétiens de tous les temps, que « Jésus-Christ Notre-Seigneur, le même qui est « le Fils unique de Dieu le Père, a été conçu du Saint-Esprit, est né « de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, « est mort et a été enseveli ; est descendu aux enfers, est ressuscité « d'entre les morts le troisième jour, est monté aux cieux, est « assis à la droite de Dieu, le Père tout-puissant ; d'où il viendra « juger les vivants et les morts (1). » Nous confesserons, avec les Pères du quatrième concile général de Latran, que « le Fils unique de Dieu s'est incarné ; qu'il a été conçu de la sainte Vierge « Marie par l'opération du Saint-Esprit; qu'il s'est fait véritablement homme, ayant pris une âme raisonnable et un corps humain, étant une seule personne en deux natures; immortel et « impassible selon la divinité, passible et mortel selon l'humanité (2). » Nous confesserons, en un mot, l'unité de la personne

(1) Symbole des apôtres. — (2) Unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus, ex Maria semper Virgine Spiritus Sancti cooperatione conceptus, verus homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona.... Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis. *Capit.* I

du Verbe et la distinction de deux natures, la nature divine et la nature humaine, en Jésus-Christ.

CHAPITRE III.

De l'unité de personne en Jésus-Christ.

369. Il est de foi, 1° qu'il n'y a qu'une seule personne en Jésus-Christ; 2° que l'union du Verbe avec la nature humaine en Jésus-Christ n'est pas seulement une union morale, mais une union hypostatique ou personnelle, physique ou réelle; 3° que la sainte Vierge Marie, de laquelle est né Jésus-Christ, est véritablement mère de Dieu; 4° que Jésus-Christ est Fils de Dieu, non par adoption, mais par nature.

ARTICLE I.

Il est de foi qu'il n'y a qu'une seule personne en Jésus-Christ

370. Cette proposition n'a pas besoin d'être prouvée; nous avons vu dans le chapitre précédent qu'il n'y a qu'une seule personne en Jésus-Christ, quoiqu'il y ait en lui deux natures, la nature divine et la nature humaine. Nous avons montré qu'il n'y a qu'un seul et même Christ, qui est tout ensemble Fils de Dieu et Fils de l'homme, vrai Dieu et vrai homme, non par la confusion des natures, mais par l'unité de personne : *Unus omnino, non confusione substantiæ, sed unitate personæ* (1). Et la personne de Jésus-Christ est la personne du Fils de Dieu, la seconde personne de la sainte Trinité; c'est le Verbe qui s'est fait chair, et non le Père ni le Saint-Esprit : *Et Verbum caro factum est.* Les trois personnes divines étant distinctes, l'incarnation de la seconde n'entraîne point l'incarnation des deux autres.

371. Quant à la personne humaine, elle ne peut subsister en Jésus-Christ; l'union du Verbe avec notre nature la fait disparaître. Il est de l'essence de la personne, qui est une substance raisonnable, de se régir elle-même. Or, la nature humaine, une fois unie réellement au Verbe, ne se régit plus elle-même; sans rien perdre de ce qui lui appartient, elle tombe par le fait sous le

(1) Symbole de saint Athanase.

domaine de la personne divine, qui la régit et la gouverne. En Jésus-Christ le Verbe préside à tout, le Verbe tient tout sous sa main, et, loin de s'altérer, la nature humaine est élevée, elle est ennoblie, sans que le Verbe se rabaisse par aucun endroit; il domine, en tout et partout, la nature qui lui est unie, et il en est le complément le plus parfait. « L'humanité de Jésus-Christ est « privée de la qualité de personne, non par la perte de quelque « partie de son être, mais par la communication ineffable que le « Verbe lui fait de lui-même et de ses divines propriétés. Ainsi, « c'est par un accroissement de dignité et de grandeur qu'elle n'est « point une personne; c'est-à-dire qu'elle ne subsiste point sépa- « rément, qu'elle n'est point à soi, et qu'elle ne se gouverne pas : « c'est parce que le Verbe, en s'insinuant en elle, et la remplissant « pleinement et intimement, se la rend propre, la gouverne, la « régit, se l'assujettit, et agit par elle comme par une chose qui lui « appartient, et comme l'âme agit par son corps (1). »

372. On ne peut pas dire non plus que la personne, en Notre-Seigneur, soit un composé de la nature divine et de la nature humaine, à peu près comme l'homme est composé du corps et de l'âme, ni qu'elle soit le résultat du mélange de la nature divine avec la nature humaine; le Verbe fait chair demeure ce qu'il était : l'Incarnation n'a pu faire éprouver à la nature divine le moindre changement, la moindre altération.

ARTICLE II.

Il est de foi que l'union du Verbe avec la nature humaine n'est pas seulement une union morale, mais une union hypostatique ou personnelle.

373. Cette proposition est encore une conséquence de ce que nous avons dit pour prouver le mystère de l'Incarnation; car ce mystère n'existe qu'autant que le Verbe s'est uni hypostatiquement ou personnellement à la nature humaine; ce n'est que par cette union réelle, physique, naturelle, qu'il s'est véritablement fait homme : *Verbum caro factum est.* Si l'union des deux natures en Jésus-Christ n'était qu'une union morale, telle que celle qui existait entre Dieu et ses prophètes, il y aurait alors deux Christs, et non un seul Christ, deux personnes, et non une seule personne. Or, c'est là précisément l'hérésie de Nestorius. L'union du Verbe avec notre nature est dans le genre de l'union qui fait de notre

(1) Nicole, IIIe *Instruct. sur le symbole*, c. XVI.

âme et de notre corps une seule personne, la personne de l'homme : « *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita* « *Deus et homo unus est Christus* (1). »

374. L'union hypostatique est propre au Verbe; elle n'a eu lieu qu'entre le Verbe et la nature humaine; l'Incarnation ne s'est faite que dans le Verbe et par le Verbe, dont la personne est réellement distincte de la personne du Père et de la personne du Saint-Esprit : *Verbum caro factum*; néanmoins, l'acte par lequel s'est opéré ce mystère est commun aux trois personnes divines, ainsi que toute œuvre de Dieu qu'on appelle extérieure : *Unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus* (2). Aussi nous voyons dans l'Écriture que le Père *envoie* son Fils, et que le Fils en venant en ce monde *fait la volonté de son Père*, et que le corps qu'il prend avec notre âme est conçu de la Vierge Marie par l'opération du *Saint-Esprit*.

375. L'union du Verbe avec notre nature est entière; elle comprend la nature humaine, telle qu'elle se trouve en nous, le péché excepté; elle comprend par conséquent notre corps avec toutes ses propriétés, et notre âme avec toutes ses facultés. Cette union est perpétuelle; les deux natures, la nature divine et la nature humaine, sont *indivisiblement* et *inséparablement* unies en Jésus-Christ (3). Aussi est-il écrit que Notre-Seigneur est prêtre pour toujours (4); que son sacerdoce est éternel (5); que son règne n'aura pas de fin (6); qu'il est aujourd'hui, qu'il était hier, et qu'il sera dans les siècles des siècles : *Jesus-Christus heri, et hodie, ipse et in sæcula* (7).

376. L'union hypostatique n'a pas été interrompue à la mort de Notre-Seigneur : le Verbe est demeuré uni à l'âme de Jésus-Christ, tandis que son corps était au tombeau. Il est demeuré uni même au corps, comme l'enseigne le catéchisme du concile de Trente (8), d'après saint Jean Damascène (9), saint Léon (10), saint Augustin (11) et saint Grégoire de Nysse (12); ce qui est conforme à l'Écriture et aux symboles des apôtres, de Nicée et de Cons-

(1) Symbole de saint Athanase. — (2) Concile général de Latran, de l'an 1215 *capit.* I. — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 363. — (4) Psaume CIX. — (5) Épître aux Hébreux, c. VII, v. 24. — (6) Saint Luc, c. I, v. 33. — (7) Épître aux Hébreux c. XIII, v. 8. — (8) Quamvis anima (Christi) a corpore discesserit, nunquam tamen divinitas, vel ab anima, vel a corpore, separata est. *Catéch. du concile de Trente, sur le symbole des apôtres.* — (9) Liv. III, de la foi orthodoxe, c. XXVII. — (10) Sermon XVII sur la Passion. — (11) Lettre CLXXXVII. — (12) Discours I, sur la résurrection.

tantinople, où nous lisons que Jésus-Christ, après sa mort, a été enseveli, et qu'il est descendu aux enfers. On ne dit pas seulement que son corps ait été mis dans le sépulcre, mais que *Jésus-Christ*, le Verbe fait chair, a été enseveli : ce qui se rapporte à la personne du Verbe, et suppose par là même que le Verbe était uni au corps de Jésus-Christ dans le tombeau, comme il était uni à l'âme lorsqu'elle est descendue dans les limbes, pour annoncer la délivrance aux anciens justes qui y étaient détenus, en attendant la venue du Messie.

ARTICLE III.

Il est de foi que la Vierge Marie, de laquelle est né Jésus-Christ, est véritablement mère de Dieu.

377. Cette troisième proposition, comme les deux premières, découle naturellement du mystère de l'Incarnation. Comme il y a, en Jésus-Christ, une seule personne, la personne du Verbe, et deux natures, la nature divine et la nature humaine, il s'ensuit que la sainte Vierge Marie, étant véritablement mère de Jésus-Christ, est par là même véritablement mère de Dieu. Ce qui toutefois ne veut pas dire que Marie ait engendré la nature divine; jamais l'Église n'eût toléré une erreur aussi grossière. Marie est mère de Dieu, parce qu'elle a conçu et enfanté, selon l'humanité, le Verbe fait chair, qui est Dieu et homme tout ensemble. Elle est mère de Dieu, parce que c'est dans son sein et de sa propre substance que, par l'opération du Saint-Esprit, s'est formé le corps de Jésus-Christ, auquel le Verbe, Fils de Dieu et Dieu comme le Père, s'est uni hypostatiquement au moment de la conception, en prenant avec notre corps une âme raisonnable, c'est-à-dire tout ce qui constitue la nature humaine.

378. Nestorius, en niant l'unité de personne en Jésus-Christ, niait en même temps la maternité divine. Aussi le concile d'Éphèse, en se prononçant pour l'unité de personne, s'est-il prononcé pour la maternité divine de la Vierge Marie : il dit anathème à celui qui ne confesse pas que la sainte Vierge est mère de Dieu, *Deipara*, vu qu'elle a engendré, selon la chair, le Verbe de Dieu fait chair (1). Avant le concile d'Éphèse, on croyait dans l'Église,

(1) Si quis non confitetur, Emmanuelem verum Deum esse, et ob id sanctam Virginem Deiparam (genuit enim illa incarnatum Dei Verbum secundum carnem); anathema sit. *Anathème* I, *de saint Cyrille d'Alexandrie contre Nestorius, approuvé par le concile d'Éphèse.*

avec les Pères du concile de Nicée et de celui de Constantinople, que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, Dieu de Dieu, vrai Dieu de vrai Dieu, et consubstantiel au Père, s'est incarné dans le sein de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit: *Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine* (1). On croyait avec les apôtres, comme on l'a cru dans tous les temps, que Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, Notre-Seigneur, a été conçu du Saint-Esprit, et qu'il est né de la Vierge Marie : *Natus ex Maria Virgine* (2).

379. Ce n'était pas seulement la croyance des simples fidèles, mais des pontifes, des Peres et des docteurs de l'Église. C'est en effet, parmi les anciens, la doctrine de saint Augustin (3), de saint Jérôme (4), de saint Gaudence (5), de saint Jean Chrysostome (6), de saint Epiphane (7), de saint Ambroise (8), de saint Grégoire de Nysse (9), de saint Grégoire de Nazianze (10), de saint Basile (11), de saint Cyrille de Jérusalem (12), de saint Éphrem (13), de saint Optat (14), de saint Athanase (15), des Peres du concile d'Alexandrie de l'an 362 (16), de saint Hilaire (17), de Lactance (18), de saint Denys d'Alexandrie (19), de saint Cyprien (20), d'Origène (21), de saint Hippolyte de Porto (22), de Tertullien (23), de saint Irénée (24), de saint Justin (25), de saint Ignace d'Antioche, disciple des apôtres (26), et généralement de tous les docteurs qui ont parlé du mystère de l'Incarnation. Ils enseignent tous que le Verbe de Dieu s'est fait chair dans le sein de la Vierge Marie; que Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est né de la Vierge Marie; qu'un seul et même Christ est tout ensemble Fils de Dieu et Fils de la Vierge Marie; que la Vierge Marie a engendré, selon l'humanité, le Verbe fait chair, le Fils de Dieu fait homme; qu'elle est la mere de Dieu, *Deipara*, comme l'appellent saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Athanase et saint Denys d'Alexan-

(1) Symboles de Nicée et de Constantinople. — (2) Symbole des apôtres. — (3) Enchiridion, c. xxxvi, et ailleurs. — (4) Livre contre Helvidius. — (5) Sermon xix. — (6) Homélie ii, sur saint Matthieu. — (7) Hérésie xxx, c. xxvii et xxix. — (8) Liv. du mystère de l'Incarnation. — (9) Antirrétique, ou livre contre Apollinaire. — (10) Discours li. — (11) De la vraie foi. — (12) Catéchèses iv et x. — (13) Discours sur la perle précieuse. — (14) Liv. i, du schisme des donatistes, c. i. — (15) Discours iii, contre les ariens. — (16) Labbe, tom. ii, col. 816. — (17) Liv. x, de la Trinité. — (18) Liv. iv, des Institutions. — (19) Lettre à Paul de Samosate. — (20) De la vanité des idoles. — (21) Liv. i, contre Celse. — (22) Livre contre Noët. — (23) Des Prescriptions, n° xiii, et ailleurs. — (24) Liv. iii, contre les hérésies, c. xxi, et ailleurs. — (25) Apologie i^re^, et dialogue avec Tryphon. — (26) Lettre aux Éphésiens.

drie. Aussi saint Cyrille, patriarche de cette ville, au commencement du cinquième siècle, opposant l'autorité des Pères à l'impie Nestorius, ne craint pas d'avancer que tous ceux qui ont paru jusqu'alors donnent à la sainte Vierge le titre de mère de Dieu : *Optimi ac sapientissimi quique Patres, quotquot ante nos extiterunt, omnes sacram Virginem* DEIPARAM *appellant* (1).

380. Outre que le dogme de la maternité divine se rattache au dogme de l'Incarnation qui ne peut en être séparé, nous le trouvons encore clairement exprimé dans l'Ecriture. On lit dans le prophète Isaïe : « Ecoute, maison de David : n'est-ce pas assez pour toi de « lasser la patience des hommes, sans lasser celle de mon Dieu? « C'est pourquoi le Seigneur te donnera lui-même un prodige. Voici « qu'une vierge concevra et enfantera un fils; et le nom de ce fils « sera Emmanuel (2), c'est-à-dire *Dieu avec nous* (3). » Il s'agit, dans cette prophétie, du Messie, du libérateur, d'Emmanuel, du Fils de Dieu qui doit habiter parmi nous, du Verbe fait chair. Or, suivant le prophète, la Vierge a conçu et enfanté l'Emmanuel, le Fils de Dieu fait homme, le Verbe incarné. On doit donc reconnaître que la sainte Vierge est véritablement mère de Dieu.

381. L'ange Gabriel, annonçant à Marie le mystère qui doit s'opérer en elle, lui dit : « Ne craignez point, Marie; car vous avez trouvé « grâce devant Dieu. Vous concevrez dans votre sein, et vous enfan« terez un fils, et vous le nommerez Jésus. Il sera grand, et il sera « appelé le Fils du Très-Haut; et le Seigneur Dieu lui donnera le « trône de David, son père, et il régnera pour toujours sur la mai« son de Jacob; et son regne n'aura point de fin.... Le Saint-Esprit « descendra en vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de « son ombre. C'est pourquoi ce qui naîtra de vous est saint, et sera « appelé le Fils de Dieu (4). Marie ayant visité Élisabeth, celle-ci « lui dit : Vous êtes benie entre toutes les femmes, et le fruit de votre « sein est béni. Et d'où me vient le bonheur que la mère de mon

(1) Liv. de la vraie foi. — (2) Audite ergo, Domus David : numquid parum vobis est molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo? Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum. Ecce Virgo concipiet, et pariet Filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel. *Isaïe*, c. VII, v. 13. — (3) Vocabunt nomen ejus Emmanuel : quod est interpretatum nobiscum Deus. *Saint Matthieu*, c. I, v. 23. — (4) Ne timeas, Maria; invenisti enim gratiam apud Deum : ecce concipies in utero, et paries Filium, et vocabis nomen ejus Jesum. Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus Deus sedem David patris ejus, et regnabit in domo Jacob in æternum; et regni ejus non erit finis.... Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. *Saint Luc*, c. I, v. 31, *etc.*

« Seigneur vienne à moi (1)? » On voit ici que Marie a conçu par l'opération du Saint-Esprit, et a enfanté celui qui est appelé Jésus, le Fils du Très-Haut, le Fils de Dieu, l'héritier de David, celui dont le règne est éternel. Elle est donc la mère du Fils de Dieu, la mère du Seigneur, comme l'appelle sainte Élisabeth, en la regardant comme ayant été bénie entre toutes les femmes.

382. Enfin saint Paul écrivait aux Galates : « Lorsque les temps « ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils, fait de la femme, fait « sous la loi, pour racheter ceux qui étaient sous la loi (2). » Voilà le Fils de Dieu fait de la femme, formé de la femme, né de la femme, *factum ex muliere*. Or, quelle est cette femme? C'est la Vierge Marie, celle qui a enfanté Jésus, le Sauveur du monde. Donc, encore une fois, Marie est véritablement mère de Dieu.

383. On ne peut attaquer la maternité divine qu'en attaquant la divinité de Jésus-Christ, ou l'unité de personne en Jésus-Christ. Nous le répétons : la sainte Vierge Marie est mère de Dieu; non qu'elle ait enfanté la divinité, ce qui est trop absurde pour s'être jamais présenté dans l'esprit d'aucun chrétien ; mais bien parce que le Verbe s'est fait chair dans le sein de Marie, que le Fils de Dieu fait homme est né de Marie. Elle est véritablement mère de Dieu, parce qu'elle a enfanté, selon l'humanité, Notre-Seigneur, Fils unique de Dieu, vrai Dieu et vrai homme, qui n'est qu'un seul et même Christ, réunissant dans la personne du Verbe la nature divine et la nature humaine. Elle est mère de Dieu, parce que, quoique le Fils de Dieu n'ait pris que l'humanité dans son sein, il est vrai de dire qu'elle est la mère de Jésus-Christ tel qu'il est, Dieu et homme, vu qu'en Jésus-Christ il n'y a qu'une seule personne, la personne divine, et que la femme ne peut être mère que d'une personne. Pour la même raison, le Fils de Dieu fait homme est vraiment le Fils de Marie; le titre de fils étant un titre personnel, un titre qui ne peut tomber que sur la personne, Jésus-Christ ne peut être Fils de Marie que comme Fils de Dieu, puisqu'en vertu de l'union du Verbe avec la matière humaine, Jésus-Christ n'a qu'une seule personne, qui est la personne du Verbe, du Fils de Dieu.

384. Nous reconnaissons donc que la sainte Vierge Marie est mère de Dieu. Oui, nous le reconnaissons, et nous le reconnaîtrons

(1) Benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui. Et unde hoc mihi ut veniat mater Domini mei ad me? *Ibidem, v.* 42 *et* 43. — (2) Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret. *Épître aux Galates*, c. IV, *v.* 4 *et* 5.

toujours; nous le reconnaîtrons avec joie. « Nous vous saluons, ô « Marie, ô mère de Dieu! trésor auguste de l'univers, lampe qui ne « saurait s'éteindre, couronne de la virginité, sceptre de l'ortho- « doxie, temple indissoluble, mère et vierge, par qui est béni dans « les saints Évangiles celui qui vient au nom du Seigneur. Nous « vous saluons, ô vous qui dans votre sein virginal avez renfermé « celui qui est immense et incompréhensible; vous par qui la sainte « Trinité est glorifiée et adorée, la croix célébrée et adorée dans « tout l'univers; vous par qui le ciel triomphe, les anges et les ar- « changes se réjouissent, les démons sont mis en fuite, le tentateur « est tombé du ciel; vous par qui la créature déchue est élevée au « ciel; vous par qui le monde, asservi aux idoles, parvient à la con- « naissance de la vérité; vous par qui le baptême sacré et l'onc- « tion de l'allégresse sont accordés aux fidèles; vous par qui les « Églises ont été fondées dans tout l'univers, et par qui les nations « sont amenées à la pénitence; en un mot, vous par qui s'est levé « le Fils unique de Dieu, la lumière de ceux qui étaient assis dans « les ténèbres et à l'ombre de la mort; vous par qui les prophètes « ont prédit et les apôtres annoncé le salut aux nations; vous par « qui les morts ressuscitent, et par qui les rois règnent de par la « Trinité sainte. Et quel homme pourrait louer dignement l'incom- « parable Marie (1)? »

(1) Salve a nobis, Deipara Maria, venerandus totius orbis thesaurus, lampas inextinguibilis, corona virginitatis, sceptrum rectæ doctrinæ, templum indissolubile, locus ejus qui loco capi non potest; mater et virgo, per quam is benedictus in sanctis Evangeliis nominatur, qui venit in nomine Domini. Salve, quæ immensum incomprehensumque in sancto virgineo utero comprehendisti; per quam sancta Trinitas glorificatur et adoratur; per quam pretiosa crux celebratur et in universo orbe adoratur; per quam cœlum exsultat; per quam angeli et archangeli lætantur; per quam dæmones fugantur; per quam tentator diabolus cœlo decidit; per quam prolapsa creatura in cœlum assumitur; per quam universa creatura, idolorum vesania detenta, ad veritatis agnitionem pervenit; per quam sanctum baptisma obtingit credentibus; per quam exultationis oleum; per quam toto terrarum orbe fundatæ sunt Ecclesiæ; per quam gentes adducuntur ad pœnitentiam. Et quid plura dicam? per quam unigenitus Dei Filius iis qui in tenebris et in umbra mortis sedebant, lux resplenduit; per quam prophetæ prænuntiarunt; per quam apostoli salutem gentibus prædicarunt; per quam mortui exsuscitantur; per quam reges regnant, per sanctam Trinitatem. Ecquis hominum laudabilissimam Mariam celebrare queat? *Discours* de saint Cyrille d'Alexandrie, *prononcé à l'église de Sainte-Marie pendant la tenue du concile d'Éphèse.* Labbe, tom III, col. 583.

ARTICLE IV

Il est de foi que Jésus-Christ est Fils de Dieu, non par adoption, mais par nature.

385. Comme il n'y a qu'une seule personne en Jésus-Christ, et que le titre de Fils est un titre personnel, une propriété, un attribut qui ne convient qu'à la personne, il s'ensuit qu'il n'y a qu'un seul et même Fils, qui est tout à la fois vrai Fils de Dieu et vrai Fils de l'homme : Fils de Dieu, étant né de Dieu le Pere avant tous les siècles; Fils de l'homme, étant né, dans le temps, de la glorieuse Vierge Marie. Or, Jésus-Christ ne peut être le vrai Fils de Dieu qu'autant qu'il l'est par nature, et non par adoption. Il est même Fils et vrai Fils de Dieu le Père, et comme Dieu, et comme homme; ce qui ne signifie pas que la nature humaine, en Jésus-Christ, soit engendrée de Dieu, mais bien que la personne de Jésus-Christ, à laquelle se trouve unie la nature de l'homme, est la personne même du Fils de Dieu.

386. Ce serait donc une erreur contraire à la foi, de dire que Jésus-Christ, comme homme, n'est Fils de Dieu que par adoption; soit qu'on admette, avec Nestorius, deux Christs et deux Fils en Jésus-Christ, dont l'un serait le Fils de Dieu proprement dit, et l'autre, Fils adoptif; soit qu'on dise avec Élipand, évêque de Tolède, et Félix d'Urgel, hérétiques du huitième siècle, que Jésus, comme homme, est Fils de Dieu par adoption. Plusieurs conciles, et le pape Adrien Ier, ont condamné cette hérésie, professant, d'après les livres saints et les anciens Pères de l'Église, qu'il n'y a, dans Notre-Seigneur, qu'un seul et même Fils de Dieu, qui est aussi Fils de l'homme; vrai Fils de Dieu, Fils unique de Dieu; que Jésus-Christ, non-seulement comme Dieu, mais comme homme, est vraiment Fils de Dieu; que c'est une contradiction et une impiété d'appeler Fils adoptif de Dieu celui qui est le Fils propre de Dieu, le Fils de Dieu par nature (1).

(1) Factus verus homo, juxta id quod scriptum est : *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis;* permansit verus et omnipotens Deus in utraque natura, unus Dei Filius, idemque hominis Filius... Non duo Filii, Deus et homo, sed unus Filius Deus et homo; non alius Filius hominis et alius Dei, sed unus idemque Dei hominisque Filius. Unde et eos valde execramur, qui eum adoptivum impio grunniunt ore; quia adoptivus dici non potest, nisi is qui prius alienus est ab eo a quo adoptari desiderat. Dei ergo Filius qua ratione credi po-

387. En effet, les auteurs sacrés, les docteurs de tous les temps, les conciles, les symboles, s'accordent à nous donner pour Fils unique de Dieu le vrai Fils, le Fils propre de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, celui-là même qui s'est incarné dans le sein de la Vierge Marie, qui s'est fait homme pour nous, qui a souffert et qui est mort sur la croix. Nulle part on ne l'appelle Fils adoptif de Dieu, soit qu'on le considère comme Fils de Dieu, soit qu'on le considère comme Fils de l'homme. D'ailleurs, on ne peut recevoir le titre de fils adoptif qu'autant qu'on est étranger par sa naissance à celui qui adopte. Qui a jamais adopté celui qui est son fils propre? Or, le Fils de Dieu, en s'unissant à l'humanité, en se faisant homme, n'est point devenu étranger à son Père, il n'a pas cessé d'être le vrai Fils de Dieu. Donc il ne peut être, même comme homme, Fils de Dieu par adoption. C'est le raisonnement des Pères du concile de Francfort, de l'an 794.

CHAPITRE IV.

Des deux natures en Jésus-Christ.

388. Il est de foi qu'il y a deux natures en Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine ; nous l'avons prouvé en prouvant le mystère de l'Incarnation (1). Il n'y a qu'un seul et même Jésus-Christ, qui est tout ensemble parfait dans la divinité et parfait dans l'humanité; vraiment Dieu et vraiment homme; consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité; un seul et même Jésus-Christ en deux natures hypostatiquement unies entre elles, sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation, sans que l'union leur ôte la différence qui les distingue essentiellement l'une de l'autre (2). Ainsi donc Jésus-Christ réunit dans sa personne, dans la personne du Verbe, la nature divine qui lui est commune avec le Père et le Saint-Esprit, et la nature humaine qui lui est commune avec tous les hommes. *Le Verbe s'est fait chair* sans cesser d'être Dieu, sans

test adoptivus, qui, inseparabiliter assumpto homine in una persona coeunte utraque natura, non duo Filii, alius Dei et alius hominis, ut, sicut illi errando æstimant, adoptivus sit hominis Filius, et sine adoptione Dei Filius? *Concile de Francfort de* 794. *Labbe*, *tom.* VII, *col.* 1027. — (1) Voyez, ci-dessus, le n° 345, etc. — (2) Voyez, ci-dessus, le n° 363

éprouver le moindre changement dans la nature divine; ayant la *forme* et la nature de Dieu, il a pris la *forme* et la nature de l'homme et en demeurant égal à Dieu, *æqualis Deo*, il est devenu semblable à nous en tout, hormis le péché, *in similitudinem hominum factus* (1). Comme nous avons prouvé la divinité de Jésus-Christ en démontrant l'existence du mystère de la Trinité (2) et du mystère de l'Incarnation (3), vu d'ailleurs que l'on ne conteste point son humanité, il suffira d'exposer ici la doctrine chrétienne sur le corps et sur l'âme qu'il a pris dans le sein de la Vierge Marie.

ARTICLE I.

Du corps de Jésus-Christ.

389. Jésus-Christ a pris un vrai corps dans le sein de la Vierge Marie, de laquelle il est né : *De qua natus est Jesus* (4). Le Sauveur lui-même, s'adressant à ses disciples, leur dit : « Touchez et voyez ; « les esprits n'ont ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai (5). » « Plusieurs faux prophètes, dit saint Jean, ont paru dans le monde. « C'est en ceci qu'on reconnaît l'esprit de Dieu : tout esprit qui « confesse que Jésus-Christ est venu dans la chair, est de Dieu ; et « tout esprit qui divise Jésus-Christ (qui ne confesse pas qu'il est « venu revêtu de la chair) n'est pas de Dieu (6). »

390. Notre-Seigneur était sujet à la douleur et aux infirmités de la nature humaine. Écoutez ce que dit le prophète Isaïe en parlant du Messie : « Il nous a paru un objet de mépris, le dernier des « hommes ; un homme de douleurs, qui sait par sa propre expé- « rience ce que c'est que souffrir. Son visage était comme caché, « et il paraissait digne de mépris, et nous ne l'avons point reconnu. « Il a véritablement pris nos langueurs sur lui, et il s'est chargé « lui-même de nos douleurs ; et nous l'avons considéré comme un « lépreux, comme un homme humilié et frappé de Dieu. Mais c'est « pour nos iniquités qu'il a été percé de plaies ; c'est pour nos cri- « mes qu'il a été brisé ; le châtiment qui devait nous procurer la « paix est tombé sur lui, et nous avons été guéris par ses meurtris-

(1) Épître aux Philippiens, c. II, v. 7. — (2) Voyez, ci-dessus, le n° 264, etc., et le n° 295, etc. — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 345, etc. — (4) Saint Matthieu, c. I, v. 16. — (5) Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. *Saint Luc, c.* XXIV, *v.* 39. — (6) Omnis spiritus qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est. Et omnis spiritus qui solvit Jesum, ex Deo non est. *Ire épît.*, c. IV, *v.* 2 *et* 3.

« sures. Nous nous étions tous égarés comme des brebis errantes ; « chacun s'était détourné de la voie de Dieu pour suivre sa propre « voie ; et le Seigneur l'a chargé lui seul de l'iniquité de nous tous. « Il a été offert en sacrifice parce que lui-même l'a voulu, et il n'a « point ouvert la bouche pour se plaindre ; il sera mené à la mort « sans résistance, comme une brebis qu'on va égorger ; et, comme « un agneau qui est muet devant celui qui le tond, il s'est tu. Il a « été enlevé du milieu de l'angoisse et du supplice auquel il avait « été condamné. Qui racontera sa génération ? car il a été retranché « de la terre des vivants. Je l'ai frappé (dit le Seigneur) à cause des « crimes de mon peuple... Et le Seigneur l'a brisé dans son infir- « mité ; il l'a accablé de faiblesse ; mais lorsqu'il aura livré sa vie « en sacrifice pour le péché, il verra une longue postérité, et la « volonté de Dieu s'accomplira parfaitement par son ministère. Il « verra le fruit de ce que son âme aura souffert, et il en sera ras- « sasié : comme mon serviteur est juste, il en justifiera plusieurs « par la connaissance qu'ils auront de lui ; et il portera lui-même « leurs iniquités (1). »

391. Cette prophétie s'est accomplie : nous voyons, dans l'Évangile, Jésus-Christ soumis aux mêmes infirmités que nous, le péché excepté ; nous le voyons éprouvant la faim, la soif, le sommeil, la fatigue ; nous le voyons suant jusqu'au sang dans le jardin des Olives, succombant sous le poids de sa croix, et expirant sur le Calvaire. Aussi disait-il à ses disciples : « N'a-t-il pas fallu que le « Christ souffrît, et qu'il entrât ainsi dans sa gloire ? *Nonne hæc « oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam* (2) ? »

(1) Despectum et novissimum virorum, virum dolorum, et scientem infirmitatem : et quasi absconditus vultus ejus et despectus, unde nec reputavimus eum. Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit : et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum. Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra : disciplina pacis nostræ super eum, et livore ejus sanati sumus. Omnes nos quasi oves erravimus, unusquisque in viam suam declinavit : et posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. Oblatus est quia ipse voluit, et non aperuit os suum : sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum. De angustia et de judicio sublatus est : generationem ejus quis enarrabit ? Quia abcisus est de terra viventium : propter scelus populi mei percussi eum.... Et Dominus voluit conterere eum in infirmitate : si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur. Pro eo quod laboravit anima ejus, videbit et saturabitur : in scientia sua justificabit ipse justus servus meus multos, et iniquitates eorum ipse portabit. *Isaïe*, c. LIII, *v.* 3, *etc.* — (2) Saint Luc, c. XXIV, v. 26.

392. Nous n'avons point à examiner si Notre-Seigneur se distinguait par la beauté du corps; c'est une question qui n'intéresse ni la foi ni la piété des fidèles. Il était bien certainement, selon l'expression d'un prophète, d'une beauté remarquable parmi les enfants des hommes: *Speciosus forma præ filiis hominum* (1); mais on ignore si ces paroles ne s'appliquent pas plutôt à la beauté de l'âme qu'à la beauté du corps de Jésus-Christ.

393. Le corps du Sauveur a été formé, par l'opération du Saint-Esprit, dans le sein de la sainte Vierge. L'ange Gabriel dit à Marie : « Ne craignez point, car vous avez trouvé grâce devant Dieu. « Vous concevrez dans votre sein, et vous enfanterez un fils, et « vous le nommerez Jésus... Alors Marie dit à l'ange : Je ne con- « nais point d'homme. L'ange lui répondit : Le Saint-Esprit des- « cendra en vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son « ombre : c'est pourquoi ce qui naîtra de vous est saint, et sera « appelé (reconnu) Fils de Dieu (2). » Ainsi Marie a conçu par l'opération du Saint-Esprit, contrairement a l'ordre de la nature. Cette conception est évidemment miraculeuse; mais le miracle de la formation du corps de Jésus-Christ dans le sein d'une vierge, sans le concours de l'homme, n'est pas plus grand que celui de la formation du corps de nos premiers parents, que Dieu lui-même a formé, antérieurement à la loi de la génération.

394. Marie, en devenant miraculeusement mère de Dieu, est demeurée vierge; elle a toujours été vierge : vierge avant l'enfantement, vierge dans l'enfantement, vierge après l'enfantement. *Ecce virgo concipiet, et pariet filium* (3); c'est-à-dire, comme l'expliquent les Pères, que Marie a conçu étant vierge, qu'elle a enfanté étant vierge, et qu'elle n'a point cessé d'être vierge: *Maria virgo concepit, virgo peperit, post partum illibata permansit*, dit saint Augustin (4). C'est aussi la doctrine de saint Irénée, de saint Grégoire de Nysse, de saint Basile, de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Léon, de saint Cyrille d'Alexandrie, et généralement de tous les docteurs qui ont parlé des prérogatives de la mère de Dieu. C'est la croyance des Pères du concile d'Éphèse (5) et du concile de Chalcédoine (6), du concile de Nicée de 325 et de celui de Constantinople de 381, dont les symboles répètent, d'après celui des apôtres, que Jésus-Christ a

(1) Psaume XLIV. — (2) Saint Luc, c. I, v. 34 et 35. — (3) Isaïe, c. VII, v. 14. — (4) Sermon XVIII. — (5) Labbe, tom. III, col. 408 et 583. — (6) Ibidem, tom. IV, col. 824.

été conçu du Saint-Esprit, et qu'il est né de la Vierge Marie; de Marie demeurant vierge et après la conception et après la naissance de Notre-Seigneur; de Marie toujours vierge : *Conceptus est de Spiritu Sancto; natus ex Maria Virgine*. Aussi l'Église chante-t-elle que Marie est demeurée vierge après l'enfantement : *Post partum Virgo inviolata permansisti.*

ARTICLE II.

De l'entendement de Jésus-Christ comme homme.

395. Jésus-Christ n'a pas seulement pris un corps comme le nôtre, il l'a pris conjointement avec une âme raisonnable, l'âme humaine. L'Évangile rapporte que Jésus, étant à Gethsémani, commença à s'attrister; qu'il fut saisi de frayeur et accablé d'ennui, et qu'il dit à ses disciples : « Mon âme est triste jusqu'à la mort: *Tris-« tis est anima mea usque ad mortem* (1). » On distingue donc l'entendement, la volonté, la liberté et la sainteté de Jésus-Christ comme homme, de l'entendement, de la volonté, de la liberté et de la sainteté de Jésus-Christ comme Dieu. Nous dirons donc ici un mot de l'entendement et de la science de Notre-Seigneur comme homme, nous réservant de parler de sa volonté, de sa liberté et de sa sainteté dans les articles suivants.

396. L'intelligence de Jésus-Christ comme homme est aussi parfaite que peut l'être une intelligence créée. Avant même d'entrer en gloire, il connaissait tout, le passé, le présent et l'avenir; et cette connaissance lui venait de l'union hypostatique de la nature du Verbe avec la nature humaine; elle remonte, par conséquent, jusqu'au premier instant de sa conception. Saint Jean dit que « le Verbe s'est fait chair, et qu'il a habité parmi nous; que « nous avons vu sa gloire, qui est la gloire du Fils unique de Dieu; « qu'il est *plein de grâce et de vérité*, et que *nous recevons tous « de sa plénitude* (2). » Suivant le même évangéliste, « celui que « Dieu a envoyé ne dit que des paroles de Dieu; *car ce n'est pas « avec mesure que Dieu lui donne le Saint-Esprit* (3); » qui est la source de toute vérité. L'apôtre saint Pierre confesse que Jésus-

(1) Saint Matthieu, c. XXVI, v. 38. — (2) Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis : et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis.... Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus. *Saint Jean*, c. I, *v.* 14 *et* 16. — (3) Quem misit Deus, verba Dei loquitur : non enim ad mensuram dat Deus Spiritum. *Ibidem*, *c.* III, *v.* 34.

Christ *connaît toutes choses* (1); et saint Paul nous apprend que *tous les trésors de la sagesse et de la science sont renfermés en lui* (2). Aussi les Pères proclament d'une voix unanime la toute-science de Jésus-Christ. Nous pourrions citer, entre autres, saint Justin, Origène, Eusèbe de Césarée, sait Basile, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, saint Augustin, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Léon, saint Fulgence, saint Grégoire le Grand, saint Jean Damascène et saint Bernard. Ils ne permettent pas de supposer l'ignorance de quoi que ce soit dans le Sauveur du monde.

397. Il est encore généralement reçu dans l'Église que Jésus-Christ jouissait de la vision intuitive, tandis qu'il était sur la terre. Ce sentiment, qui approche de la foi, est fondé sur les passages de l'Écriture que nous venons de rapporter, sur le langage des Pères, ainsi que sur l'union hypostatique de la nature humaine avec le Verbe, qui est la vraie lumière. Néanmoins, quoique la science de Notre-Seigneur, comme homme, soit parfaite, quoiqu'elle exclue tout doute, elle n'est point infinie; l'âme humaine, quelque privilégiée de Dieu qu'on la suppose, étant créée, et par là même essentiellement bornée, ne peut connaître l'infini que d'une manière finie; Dieu seul, étant infini, se connaît infiniment.

398. La vision intuitive en Jésus-Christ n'empêchait pas qu'il n'éprouvât, à mesure qu'il croissait, des choses qu'il n'éprouvait point auparavant, quoiqu'il les eût toujours connues parfaitement. Ainsi, quand il est dit dans l'Évangile qu'il *croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes* (3), cela doit s'entendre des apparences extérieures, puisque le Verbe s'étant fait chair a toujours été *plein de grâce* et *de vérité* (4). En s'incarnant, il a pris la *forme d'esclave*, et s'est montré comme homme en tout, hormis le péché, ne manifestant qu'avec le temps les *trésors de sagesse et de science qui étaient cachés en lui* (5). Quant à ce que Notre-Seigneur dit lui-même que *personne ne sait le jour ou l'heure du jugement, ni les anges qui sont dans le ciel, ni le Fils, si ce n'est le Père* (6), on n'en peut conclure qu'il

(1) Domine, tu omnia nosti : tu scis quia amo te. *Ibidem*, c. XXI, *v.* 17. — (2) In quo (Christo) sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi. *Épît. aux Colossiens*, c. II, *v.* 3. — (3) Et Jesus proficiebat sapientia, et ætate, et gratia apud Deum et homines. *Saint Luc*, c. II, *v.* 52. — (4) Saint Jean, c. I, v. 14. — (5) Épître aux Colossiens, c. II, v. 3. — (6) De die autem illo vel hora nemo scit, neque angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater. *S. Marc*, c. XIII, *v.* 32.

ignorait le jour de son second avénement, puisqu'il a annoncé lui-même le jugement dernier, en en faisant connaître l'objet et les principales circonstances. Il a seulement voulu faire entendre à ses disciples que leur question était indiscrète; que la connaissance du jour et de l'heure de son dernier avénement n'appartenait en propre et originairement qu'au Père; que, quoiqu'il eût cette connaissance comme homme, il ne la tenait point de la nature humaine, mais de la nature divine, du Verbe de Dieu, qui n'est qu'une seule et même substance avec le Père : *In natura quidem humanitatis novit diem judicii; sed tamen hunc non ex natura humanitatis novit*, dit saint Grégoire le Grand (1).

ARTICLE III.

De la volonté de Jésus-Christ comme homme.

399. Il y a deux natures en Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine. Il y a donc aussi deux volontés et deux opérations en Jésus-Christ, la volonté divine et la volonté humaine. Cette proposition est de foi; le troisième concile général de Constantinople, qui est de l'an 680, a frappé d'anathème les monothélites, ainsi appelés parce qu'ils n'admettaient qu'une seule volonté dans Notre-Seigneur, la volonté divine. Après avoir déclaré qu'il adhère aux cinq premiers conciles œcuméniques, le sixième concile, également général, définit qu'on doit confesser un seul et même Jésus-Christ, Notre-Seigneur, parfait en divinité et parfait en humanité, vraiment Dieu et vraiment homme, consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité; un seul et même Christ, Fils unique de Dieu en deux natures unies entre elles, sans que leur union leur ôte la différence qui les distingue essentiellement l'une de l'autre, toutes les deux conservant les propriétés propres à chacune d'elles. Il définit en même temps que l'on doit, conformément à la doctrine des saints Pères, reconnaître en Jésus-Christ deux volontés et deux opérations naturelles, sans division, sans mélange, sans séparation, sans confusion (2).

(1) Liv. x, lettre xxxix. — (2) Assecuti quoque sancta quinque universalia concilia, et sanctos atque probabiles Patres, consonanterque confiteri definientes Dominum nostrum Jesum Christum, verum Deum nostrum... perfectum in deitate et perfectum eumdem in humanitate, Deum vere et hominem vere.... Unum eumdemque Christum Filium Dei unigenitum, in duabus naturis incon-

400. En effet, on pourrait citer, en faveur de cette décision, non-seulement saint Maxime, abbé, qui a réfuté les erreurs du monothélisme, mais encore saint Fulgence, saint Gélase, saint Léon, Théodoret, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Augustin, saint Jean Chrysostome, saint Epiphane, saint Ambroise, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Athanase, saint Hippolyte de Porto, Tertullien, saint Irénée, saint Justin, et saint Ignace d'Antioche, disciple des apôtres. Ils s'accordent tous à distinguer en Jésus-Christ, d'une manière plus ou moins expresse, la volonté humaine de la volonté divine, tout en reconnaissant que la première est soumise en tout à la volonté du Verbe. On remarque qu'ils s'appuient sur l'Écriture, notamment sur ces paroles de Notre Seigneur : « Mon Père, faites que ce calice s'éloigne de moi ; cependant « que votre volonté se fasse, et non la mienne (1) ; je suis descendu « du ciel, non pour faire ma volonté, mais pour faire la volonté de « Celui qui m'a envoyé (2) ; je ne cherche pas ma volonté, mais la « volonté de mon Père (3). » On voit ici bien clairement en Jésus-Christ une volonté distincte de celle du Père, autre que celle du Père. Or, cette volonté de Jésus-Christ, qui est distincte de la volonté du Père, ne peut être que la volonté humaine, puisque la volonté divine est la même dans le Père et le Fils : *Ego et Pater unum sumus* (4).

401. On ne peut nous objecter les lettres du pape Honorius sur la question des deux volontés en Jésus-Christ ; soit parce que ces lettres ne sont point dogmatiques : elles ne contiennent que des réponses particulières à ceux qui lui avaient écrit touchant cette question ; soit parce qu'on peut leur donner un sens orthodoxe, le pape ne parlant que de Jésus-Christ comme homme, d'où il

fuse, inconvertibiliter, inseparabiliter, indivise, cognoscendum.... Et duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam adæque prædicamus ; et duas naturales voluntates non contrarias, absit, juxta quod impii asseruerunt hæretici, sed sequentem ejus humanam voluntatem, et non resistentem vel reluctantem, sed potius et subjectam divinæ ejus atque omnipotenti voluntati. *Labbe*, *tom.* VI, *col.* 1025. — (1) Pater, si vis, transfer calicem istum a me : verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat. *Saint Luc*, *c.* XXII, *v.* 42. — Non sicut ego volo, sed sicut tu. *Saint Matthieu*, *c.* XXVI, *v.* 39. — (2) Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me. *Saint Jean*, *c.* VI, *v.* 38. — (3) Non quæro voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me. *Ibidem*, *c.* V, *v.* 30. — (4) Ibidem, c. X, v. 30.

excluait toute volonté charnelle et déréglée, sans méconnaître en lui la volonté humaine, toujours soumise à la volonté divine; soit enfin parce qu'on ne peut lui reprocher que d'être entré dans de dangereux ménagements avec les hérétiques, en consentant au silence, où, comme le dit Bossuet, l'erreur et la vérité furent également supprimées (1). Autre chose est de taire la vérité, même lorsqu'on est obligé de parler; autre chose est d'enseigner l'erreur.

402. Aussi le pape saint Agathon, dans sa lettre aux empereurs Constantin, Héraclius et Tibère au sujet du monothélisme, ne craint pas d'avancer qu'à partir du moment que les évêques de Constantinople s'efforcèrent d'introduire cette nouveauté dans l'Église immaculée de Jésus-Christ, ses prédécesseurs n'ont point cessé de les exhorter, de les avertir et de les conjurer de se désister de ce dogme hérétique, du moins en se taisant : *Numquam neglexerunt eos hortari, atque obsecrando commonere, ut a pravi dogmatis hæretico errore,* SALTEM TACENDO, *desisterent* (2). Ces paroles renferment une apologie expresse d'Honorius. Agathon aurait-il pu dire que les papes ses successeurs se sont constamment opposés aux nouveautés et à l'erreur des monothélites, si Honorius eût enseigné cette erreur dans ses lettres à Sergius? Nous trouvons un témoignage qui n'est pas moins exprès dans la lettre que le même pape fit rédiger au concile de Rome composé de cent vingt-cinq évêques, et qui servit d'instruction aux légats qu'il envoya au sixième concile œcuménique. Agathon dit dans cette lettre que la foi qu'il professe contre les monothélites est la foi qu'il a puisée à la source de la vraie lumière, celle que les successeurs de saint Pierre ont toujours conservée pure, et sans mélange d'erreur ou de nuages : *Nulla hæretici erroris tetra caligine tenebratum* (3). Comment concilier ce témoignage avec l'accusation d'hérésie dirigée contre Honorius?

403. Le concile de Latran, de l'an 649, sous le pape saint Martin, condamna l'*Ecthèse* d'Héraclius, le *Type* ou formulaire de l'empereur Constant, et les auteurs du monothélisme, savoir, Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople, Pyrrhus, Pierre et Paul, successeurs de Sergius. Cependant on ne fit aucune mention du pape Honorius, ni de ses lettres à Sergius : on ne croyait donc pas ces lettres infectées de l'erreur des

(1) Discours sur l'histoire universelle, 1re partie. — (2) Labbe, tom. VI, col. 637. — (3) Ibidem, col. 680.

monothélistes. Loin de regarder Honorius comme hérétique, saint Martin dit, dans la lettre encyclique qu'il adresse à tous les fideles tant en son nom qu'au nom du concile, que les papes ses prédécesseurs n'ont cessé d'avertir et de reprendre Sergius et Pyrrhus, pour les ramener de l'erreur à la saine doctrine : *Antecessores nostri non destiterunt admonentes eos et contestantes recedere a sua hujusmodi hæresi, et sanam doctrinam amplecti* (1). Enfin, le pape Jean IV, qui occupa la chaire de saint Pierre très-peu de temps après la mort d'Honorius, rapporte, dans sa lettre à l'empereur Constantin, que tout l'Occident fut révolté en apprenant que Pyrrhus invoquait le nom de ce pape en faveur de l'erreur qu'Honorius lui-même regardait comme contraire à la foi catholique (2). Puis le même pape ajoute qu'Honorius son prédécesseur ne voulait pas qu'on reconnût dans Notre-Seigneur, comme dans l'homme pécheur, deux volontés contraires, celle de la chair et celle de l'esprit; ce qui évidemment n'exclut point la volonté humaine (3). Ce serait donc sans fondement que l'on prétendrait qu'Honorius a enseigné l'hérésie dans ses lettres à Sergius.

404. Mais si le pape Honorius est réellement orthodoxe, comment justifiera-t-on le sixième concile général qui a condamné ses lettres et anathématisé sa personne en le traitant comme hérétique? On peut dire, premièrement, que ce n'est pas sans fondement que le cardinal Baronius et d'autres savants critiques révoquent en doute la condamnation d'Honorius par ce concile, soutenant que les actes, en ce qui concerne le pape, ont été falsifiés (4). Secondement, en admettant comme certaine la condamnation de ce pape, on est forcé de reconnaître qu'il a été condamné plutôt pour avoir imposé le silence sur la question d'*une seule* ou de *deux opérations* en Jésus-Christ, que pour avoir enseigné le monothélisme. On ne peut lui reprocher que de ne s'être pas élevé contre l'erreur, et de l'avoir favorisée par sa négligence, au lieu de l'éteindre dans son principe, comme il convenait à l'autorité apostolique; et c'est précisément ce que dit le pape saint Léon II : « Honorius flammam hæretici dogmatis, non, ut decuit apostoli« cam auctoritatem, incipientem extinxit, sed *negligendo* con« fovit (5). »

(1) Ibidem, col. 371.—(2) Ibidem, tom. v, col. 1759.—(3) Ibidem, col. 1761. — (4) Voyez l'ouvrage *du Pape*, par l'abbé Barruel, *etc.* — (5) Lettre aux évêques d'Espagne, Labbe, tom. vi, col. 1247.

ARTICLE IV.

De la liberté de Jésus-Christ comme homme.

405. Il y a deux volontés en Jésus-Christ, la volonté divine et la volonté humaine; volontés distinctes et parfaites, volontés libres par conséquent. Jésus-Christ était donc libre comme Dieu, libre comme homme. La liberté, qui consiste essentiellement dans la faculté de vouloir et de ne vouloir pas, d'agir et de n'agir pas, est une perfection qui convient nécessairement à Dieu : si elle convient à Dieu, elle convient au Verbe fait chair, puisque le Verbe, en s'incarnant, n'a pas cessé d'être ce qu'il était auparavant. Si elle convient au Verbe fait chair, elle convient à l'humanité de Jésus-Christ; car le Verbe, en prenant la nature humaine, l'a élevée, ennoblie et perfectionnée; et, en la perfectionnant, il ne lui a point ravi la liberté, qui est une de ses plus grandes perfections. Quoique Jésus-Christ fût sans péché, et qu'il fût impeccable, il était véritablement libre; le pouvoir ou la faculté de pécher n'est ni la liberté, ni une partie de la liberté, dit saint Anselme : *Nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi;* elle n'est au contraire, suivant l'expression de saint Thomas, qu'un défaut de la liberté : *Defectus libertatis.*

406. Aussi, nous lisons dans l'Évangile ces paroles du Sauveur : « Je quitte ma vie pour la reprendre. Personne ne me la ravit; « mais je la quitte de moi-même, et j'ai le pouvoir de la quitter, et « j'ai le pouvoir de la reprendre (1). » Ce qui s'accorde parfaitement avec ce que dit le prophète Isaïe : « Il s'est offert, parce qu'il l'a « voulu (2); » ainsi qu'avec ce passage de l'Apôtre : « Il s'est abaissé « lui-même en se rendant obéissant jusqu'à la mort, jusqu'à « la mort de la croix (3). » D'ailleurs, comme on le voit dans l'Écriture, Jésus-Christ nous a rachetés au prix de son sang; il a satisfait à la justice divine, et nous a mérité le pardon de nos péchés. Or, il n'a pu nous racheter, ni satisfaire à la justice divine, ni nous mériter le pardon de nos péchés, qu'autant qu'il était

(1) Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me : sed ego pono eam a meipso, et potestatem habeo ponendi eam : et potestatem habeo iterum sumendi eam. *Saint Jean*, c. x, v. 17 *et* 18. — (2) Oblatus est quia ipse voluit. *Isaïe*, c. LIII, v. 7. — (3) Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. *Épître aux Philippiens*, c. II, v. 8.

libre, une satisfaction qui se fait sous l'empire de la nécessité n'est point une vraie satisfaction. Il faut donc reconnaître la liberté de Jésus-Christ comme homme pour tout ce qui regarde le mystère de notre rédemption, qui était l'objet principal de sa mission. La croyance de l'Église sur ce point ne souffre pas de difficulté. Les docteurs, il est vrai, ne sont pas d'accord sur la manière de concilier en Notre-Seigneur la liberté avec le commandement qu'il a reçu de son Père, de donner sa vie pour notre salut; mais ils s'accordent tous à dire qu'il est mort pour nous, parce qu'il l'a voulu, pouvant très-bien ne pas mourir : *Qui posset non mori, si nollet, procul dubio quia voluit mortuus est* (1). Il est mort, parce qu'il l'a bien voulu; l'ordre qu'il en avait reçu de Dieu le Père n'était point un ordre absolu, mais un ordre conditionnel, dépendant de la volonté du Fils. Il est mort sur la croix, et ce genre de mort ne lui avait point été commandé par le Père; il dépendait de lui de l'éviter sans aller contre la volonté du Père : il dit lui-même qu'il aurait pu prier son Père, et que son Père lui aurait envoyé plus de douze légions d'anges pour le délivrer d'entre les mains des Juifs (2). Vous êtes donc digne, Seigneur, vous qui avez souffert la mort par amour pour nous, de recevoir de toute créature honneur, gloire et bénédiction, dans les siècles des siècles (3).

ARTICLE V.

De la sainteté de Jésus-Christ comme homme.

407. Jésus-Christ est saint en tant que Dieu; il est le Saint des saints, la source de toute sainteté avec le Père et le Saint-Esprit, qui sont avec le Fils un seul et même Dieu trois fois saint. Il est saint comme homme; c'est le pontife saint, innocent et sans tache : *Pontifex sanctus, innocens, impollutus* (4). Il est saint dans sa conception : il a été conçu par l'opération du Saint-Esprit; il est sage, il est juste, il est saint dans son humanité : sage de la sagesse de Dieu, juste de la justice de Dieu, saint de la sainteté

(1) Saint Augustin, *liv.* IV *de la Trinité*, *c.* XIII. — (2) An putas, quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum? *Saint Matthieu*, *c.* XXVI, *v.* 53. — (3) Dignus est agnus, qui occisus est, accipere virtutem, et divinitatem, et sapientiam, et fortitudinem, et honorem, et gloriam, et benedictionem.... Sedenti in throno, et agno, benedictio, et honor, et gloria, et potestas in sæcula sæculorum. *Apocalypse*, c. V, *v.* 12 *et* 13. — (4) Épître aux Hébreux, c. VII, v. 26

même de Dieu, puisque le Verbe, qui est la sagesse, la justice et la sainteté de Dieu, a pris la nature humaine, et se l'est personnellement et substantiellement unie. Par cette union, le Verbe remplit l'humanité de Jésus-Christ, il la pénètre et la sanctifie lui-même, en la rendant pleine de grâce et de vérité : *Plenum gratiæ et veritatis* (1). Les actions de Notre-Seigneur, même en tant qu'homme, appartiennent au Verbe de Dieu; c'est le Verbe qui les commande et les dirige, encore qu'elles *soient faites* par la nature humaine. C'est pourquoi non-seulement Jésus-Christ n'a jamais commis le péché, mais il ne pouvait pas même le commettre, le péché étant essentiellement contraire à la sainteté de l'homme-Dieu, du Verbe fait chair, du Fils de Dieu fait homme. Pour la même raison, il était exempt de toute concupiscence qui porte au péché, dirigeant à son gré les mouvements de son âme, toujours conformes à la volonté de son Père : *Ego quæ beneplacita sunt ei, facio semper* (2). Ainsi, quand il est dit dans l'Évangile qu'il a été tenté par le démon, cela doit s'entendre d'une tentation purement extérieure qui n'a rien de commun avec les mouvements indélibérés et le trouble involontaire de notre âme.

CHAPITRE V.

Des mérites et de la satisfaction de Jésus-Christ.

408. Satisfaire à la justice divine, c'est réparer l'injure que nous avons faite à Dieu par le péché, et rentrer en grâce avec lui. Or c'est un dogme catholique que Notre-Seigneur Jésus-Christ a satisfait pour nos péchés et qu'il nous a rachetés, en payant lui-même le prix de notre rançon. Suivant le prophète Isaïe, le Sauveur du monde s'est véritablement chargé de nos langueurs, et il a porté nos douleurs; c'est pour nos iniquités qu'il a été couvert de plaies; il a été brisé pour nos crimes; le châtiment qui devait nous procurer la paix est tombé sur lui, et nous avons été guéris par ses blessures. Le Seigneur a mis sur lui l'iniquité de nous tous : *Dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum* (3). Jésus-Christ lui-même dit que « le Fils de l'homme n'est pas venu

(1) Saint Jean, c. I, v. 14. — (2) Ibidem, c. VIII, v. 29 — (3) Voyez le texte d'Isaïe, ci-dessus, n° 390.

« pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie pour la ré-
« demption de plusieurs (1); » *pro multis*, c'est-à-dire pour la multitude des hommes, pour l'universalité du genre humain. « Ceci est « mon sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour plu-
« sieurs en rémission des péchés (2). »

409. Écoutez aussi ce que dit saint Paul du mystère de notre rédemption : « Dieu a fait éclater son amour pour nous, en ce que, « lorsque nous étions encore pécheurs, Jésus-Christ est mort pour « nous dans le temps. Étant maintenant justifiés par son sang, nous « serons à plus forte raison délivrés par lui de la colère de Dieu. Car « si lorsque nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés « avec lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, étant mainte-
« nant réconciliés avec lui, nous serons sauvés par la vie de ce « même Fils. Et non-seulement nous sommes réconciliés, mais nous « nous glorifions même en Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur, » par qui nous avons obtenu maintenant cette réconciliation (3). « Jésus-Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne « vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort pour « eux (4). Dieu nous a réconciliés avec lui-même par Jésus-Christ, « et nous a confié le ministère de cette réconciliation (5). C'est par « amour pour nous qu'il a rendu victime pour le péché celui qui « ne connaissait point le péché, afin qu'en lui nous devinssions « justes de la justice de Dieu (6). Jésus-Christ nous a aimés et s'est « livré lui-même pour nous, en s'offrant à Dieu comme une obla-
« tion et une victime d'agréable odeur (7). Il n'y a qu'un Dieu, et

(1) Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, et dare animam suam, redemptionem pro multis. *Saint Matthieu*, c. XX, *v*. 28. — (2) Hic est enim sanguis meus Novi Testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. *Ibidem*, c. XXVI, *v*. 28. — (3) Commendat autem charitatem suam Deus in nobis : quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus, Christus pro nobis mortuus est : multo igitur magis nunc justificati in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum. Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus : multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius. Non solum autem : sed et gloriamur in Deo per Dominum nostrum Jesum Christum, per quem nunc reconciliationem accepimus. *Épît. aux Romains*, c. v, *v*. 8, *etc*. — (4) Et pro omnibus mortuus est Christus; ut et qui vivunt jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est. *IIe épître aux Corinthiens*, c. v, *v*. 15. — (5) Qui (Deus) nos reconciliavit sibi per Christum : et dedit nobis ministerium reconciliationis. *Ibidem*, *v*. 18. — (6) Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso. *Ibidem*, *v*. 21. — (7) Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis. *Épître aux Éphésiens*, c. v, *v*. 2.

« il n'y a qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ « homme (et Dieu), qui s'est livré lui-même pour la rédemption « de tous (1); il s'est offert pour nous, afin de nous racheter de « toute iniquité (2). »

410. Suivant saint Pierre, ce n'est point par des choses corruptibles comme de l'or et de l'argent que nous avons été rachetés, mais par le précieux sang de Jésus-Christ, comme de l'agneau sans tache (3). « C'est lui qui a porté nos péchés en son corps sur « la croix, afin qu'étant morts au péché, nous vivions pour la jus- « tice; c'est par ses meurtrissures que vous avez été guéris (4). « Dieu, dit saint Jean, a envoyé son Fils comme une victime de « propitiation pour nos péchés (5); et non-seulement pour nos « péchés, mais encore pour les péchés du monde entier (6). Vous « êtes digne, Seigneur, de prendre le livre et d'en ouvrir les « sceaux, parce que vous avez été mis à mort, et que par votre « sang vous nous avez rachetés, pour Dieu, de toute tribu, de « toute langue, de tout peuple et de toute nation (7).

411. On voit par ces différents passages que Notre-Seigneur s'est chargé de nos iniquités, qu'il s'est rendu notre caution auprès de Dieu; qu'il s'est offert en sacrifice, comme une victime de propitiation pour les péchés du monde; qu'il est mort pour tous; que, médiateur entre Dieu et les hommes, il nous a rapprochés de Dieu et réconciliés avec Dieu; qu'il nous a rachetés en offrant son sang pour prix de notre rançon, et que la justice divine a été satisfaite. Aussi les Pères, les conciles et les symboles proclament le dogme de la rédemption, en la faisant consister, non dans la doctrine et les exemples de Jésus-Christ, comme le prétendent les sociniens, mais dans la satisfaction réelle qu'il a offerte à Dieu le

(1) Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus: qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. *Ire épître à Timothée*, c. II, v. 5. — (2) Qui (Jesus Christus) dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate. *Épître à Tite*, c. II, v. 14. — (3) Non corruptibilibus auro vel argento redempti estis.... sed pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi et incontaminati. *Ire épître*, c. I, v. 18 *et* 19. — (4) Qui (Christus) peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum; ut peccatis mortui, justitiæ vivamus : cuius livore sanati estis. *Ibidem*, c. II, v. 24. — (5) Misit (Deus) Filium propitiationem pro peccatis nostris. *Ire épître*, c. IV, v. 10. — (6) Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. *Ibidem*, c. II, v. 2. — (7) Dignus es, Domine, accipere librum, et aperire signacula ejus : quoniam occisus es, et redemisti nos Deo in sanguine tuo ex omni tribu, et lingua, et populo, et natione *Apocalypse*, c. V, v. 9.

Père, en mourant sur la croix en expiation des péchés du monde.

412. Nous reconnaissons donc avec toute l'Eglise que Jésus-Christ a satisfait pour nos péchés : *Pro peccatis nostris satisfecit*, dit le concile de Trente (1); et que cette satisfaction est une vraie satisfaction. une satisfaction proportionnée à l'injure du péché. Elle est même surabondante, comme l'enseigne l'Apôtre : *Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia* (2); elle est d'un prix infini. En effet, la valeur d'une satisfaction se tire de la dignité de la personne qui satisfait; plus la personne est digne, plus la satisfaction qu'elle offre est méritoire, plus elle a de prix. Or, c'est Jésus-Christ lui-même qui a satisfait, non comme Dieu seulement ni comme homme seulement, mais comme homme-Dieu, comme étant le Verbe fait chair, le Fils de Dieu fait homme, dont les actes deviennent propres à la personne divine. Sa satisfaction est donc au-dessus de toute satisfaction, la satisfaction la plus parfaite qu'il soit possible : *Integra atque omnibus numeris perfecta satisfactio* (3). Néanmoins, quoique la satisfaction de Notre-Seigneur soit d'une valeur infinie, nous ne sommes pas dispensés pour cela de satisfaire nous-mêmes pour nos propres péchés; nous ne serons glorifiés avec Jésus-Christ qu'autant que nous aurons pris part à ses souffrances : *Si compatimur ut et conglorificemur* (4). Mais notre satisfaction ne peut être agréée de Dieu qu'autant qu'elle se fait au nom et par les mérites de Jésus-Christ, dont elle tire toute sa valeur (5).

CHAPITRE VI.

Des titres de Jésus-Christ.

413. Jésus-Christ est le *sauveur* du monde; et c'est ce que signifie le nom de *Jésus*. Ce n'est point par hasard ni par la volonté des hommes que ce nom lui a été donné, mais bien par l'ordre de Dieu même ; car l'ange annonçant à Marie le mystère qui devait s'opérer en elle, lui dit : « Voilà que vous concevrez « dans votre sein, et vous enfanterez un fils, et vous l'appellerez

(1) Session XIV, ch. VIII. — (2) Épître aux Romains, c. V, v. 20. — (3) Catéchisme du concile de Trente, sur le symbole. — (4) Épître aux Romains, c. VIII, v. 17. — (5) Concile de Trente, sess. XIV, ch. VIII.

« du nom de *Jésus.* » Non-seulement l'ange du Seigneur ordonne de nommer ainsi l'enfant de Marie, mais il fait connaître à Joseph, époux de la sainte Vierge, pourquoi on devait lui donner ce nom. « Joseph, fils de David, lui dit-il, ne craignez pas de prendre Marie « pour votre épouse; car ce qui est né en elle est du Saint-Esprit. « Elle enfantera un fils, et vous l'appellerez du nom de Jésus, parce « que c'est lui qui délivrera son peuple de ses péchés (1). » Il est vrai que plusieurs ont porté ce nom dans l'Écriture. Tel fut Josué, fils de Navé, qui succéda à Moyse pour introduire dans la terre promise le peuple de Dieu ; tel fut encore Jésus, fils de Josédech, le grand-prêtre. Mais c'est avec infiniment plus de vérité que le fils de Marie, le Verbe fait chair, a reçu le nom de Jésus ; car ce n'est pas à un seul peuple en particulier qu'il a donné la lumière, la liberté et le salut, mais à tous les peuples, à tous les hommes, au genre humain tout entier, qu'il a délivré de l'esclavage du péché et qu'il a réconcilié avec Dieu (2).

414. Le nom de *Christ*, ajouté à celui de Jésus, signifie *oint, sacré*; c'est un titre d'honneur, qui exprime en même temps un ministère. Nos pères appelaient anciennement *christs* les prêtres et les rois, parce qu'ils recevaient l'onction sainte à cause de la dignité de leurs fonctions : Dieu l'avait ainsi ordonné. Le prêtre est celui qui recommande le peuple à Dieu et qui offre des sacrifices à Dieu, en qualité de médiateur entre Dieu et les hommes. Les rois sont chargés de gouverner les peuples, d'établir et de faire observer les lois, de protéger la vie des innocents, et de punir les crimes des méchants. Comme ces deux ministères semblent représenter sur la terre la majesté de Dieu, ceux qu'on choisissait pour le sacerdoce ou la royauté étaient sacrés par l'huile sainte. C'était aussi la coutume de donner l'onction aux prophètes, parce qu'ils étaient chargés de faire connaître aux hommes les secrets et les volontés du ciel. Or, Jésus-Christ, notre Sauveur, en venant au monde, a pris tout à la fois le titre et les fonctions de prêtre, de roi et de prophète. C'est pourquoi il a été appelé *Christ;* c'est pourquoi il a reçu l'onction, non à la vérité de la main des hommes, mais par la vertu du Père céleste ; non l'onction d'une huile terrestre, mais celle d'une huile spirituelle; c'est-à-dire que son âme très-sainte reçut la plénitude du Saint-Esprit, la grâce et

(1) Et vocabis nomen ejus JESUM; ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum. *Saint Matthieu*, c. I, v. 21 ; *saint Luc*, c. I, v. 31. — (2) Catéchisme du concile de Trente, sur le symbole.

tous les dons, avec tant d'abondance qu'aucune créature ne serait capable de les contenir à un si haut degré. C'est ce que le prophète exprime très-bien, lorsque, s'adressant au Sauveur lui-même, il lui dit : « Vous avez aimé la justice et détesté l'iniquité; « c'est pourquoi Dieu, votre Dieu, vous a donné une onction de « joie plus excellente qu'à tous ceux qui participeront à votre « gloire (1). » C'est ce que nous dit encore plus clairement Isaïe, par ces mots qu'il met dans la bouche du Sauveur : « L'Esprit du « Seigneur est sur moi, parce que le Seigneur m'a donné l'onc- « tion, et m'a envoyé pour annoncer ses volontés à ceux qui sont « doux (2). » Jésus-Christ a donc été le prophète et le maître souverain qui a fait connaître le Père céleste et sa volonté à tout l'univers (3).

415. Il a été non-seulement prophète, mais prêtre, non de la tribu de Lévi, mais selon l'ordre de Melchisédech. Écoutez ce que saint Paul écrivait aux Hébreux : « Tout pontife est pris d'entre « les hommes, et est établi pour les hommes en ce qui regarde le « culte de Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les « péchés (4). Nul ne s'attribue à soi-même cet honneur; mais « il faut y être appelé de Dieu comme Aaron. Ainsi Jésus-Christ « ne s'est point élevé de lui-même à la dignité de pontife, mais il « l'a reçue de celui qui lui a dit : Vous êtes mon Fils, je vous ai « engendré aujourd'hui. Comme il lui a dit dans un autre endroit : « Vous êtes prêtre pour toujours, selon l'ordre de Melchisédech (5). » L'Apôtre, voulant nous montrer l'excellence du sacerdoce de Jésus-Christ sur le sacerdoce de l'ancienne loi, continue : Dans la première alliance, « on offrait des dons et des sacrifices, qui ne pou- « vaient purifier la conscience de ceux qui rendaient à Dieu ce « culte, puisqu'ils ne consistaient qu'en des viandes et en des « breuvages, en diverses ablutions et en des cérémonies char- « nelles, qui n'avaient été établies que jusqu'au temps que cette

(1) Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem : propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis. *Psaume* XLIV. — (2) Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me : ad annuntiandum mansuetis misit me. *Isaïe, c.* LXI. — (3) Catéchisme du concile de Trente, sur le symbole. — (4) Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro omnibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. *Épître aux Hébreux*, *c.* V, *v.* 1. — (5) Nec quisquam sumit sibi honorem ; sed qui vocatur a Deo, tanquam Aaron. Sic et Christus non semetipsum clarificavit ut pontifex fieret : sed qui locutus est ad eum : Filius meus es tu ; ego hodie genui te : quemadmodum et in alio loco dicit : Tu es sacerdos in æternum, secundum ordinem Melchisedech. *Ibidem*, *v.* 5, *etc.*

« loi serait corrigée. Mais Jésus-Christ, le pontife des biens futurs, « étant venu dans le monde, est entré une seule fois dans le sanc- « tuaire par un tabernacle plus grand et plus parfait, qui n'a « point été fait de la main des hommes, c'est-à-dire qui n'a point « été formé par la voie commune et ordinaire. Et il y est entré, « non avec le sang des boucs et des veaux, mais avec son propre « sang, afin de nous acquérir une rédemption éternelle. Car si le « sang des boucs et des taureaux, et l'aspersion de l'eau mêlée « avec la cendre d'une génisse, sanctifie ceux qui ont été souillés « en leur donnant une pureté charnelle (*extérieure*); combien plus « le sang de Jésus-Christ, qui par le Saint-Esprit s'est offert lui- « même à Dieu comme une victime sans tache, purifiera-t-il la « conscience des œuvres de mort (*de nos péchés*), pour nous faire « rendre un culte plus parfait au Dieu vivant (1)? » Ainsi donc Jésus-Christ est véritablement prêtre, le prêtre par excellence, le pontife *saint*, *sans tache*, *séparé des pécheurs*, et plus *élevé que les cieux* (2); il s'est offert lui-même comme victime de propitiation pour nos péchés et pour les péchés du monde: son sacrifice est d'un prix infini; il tire sa valeur tout ensemble et de la victime et du sacrificateur : de la victime, c'est Jésus-Christ qui est immolé; du sacrificateur, c'est Jésus-Christ qui s'immole lui-même, et qui s'immole par amour pour nous : *Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis* (3). Il ne s'est offert qu'une fois; mais parce qu'il demeure éternellement, son sacerdoce est éternel (4). Et il renouvelle sur nos autels, d'une manière non sanglante le sacrifice qui s'est opéré sur la croix.

(1) Munera et hostiæ offeruntur, quæ non possunt juxta conscientiam perfectum facere servientem, solummodo in cibis et in potibus, et variis baptismatibus, et justitiis carnis usque ad tempus correctionis impositis. Christus autem assistens pontifex futurorum bonorum, per amplius et perfectius tabernaculum non manufactum, id est, non hujus creationis. Neque per sanguinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem, introivit semel in sancta, æterna redemptione inventa. Si enim sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulæ aspersus, inquinatos sanctificat ad emundationem carnis, quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi. *Ibidem*, c. IX, *v.* 9, *etc.* — (2) Talis enim decebat ut nobis esset pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior cœlis factus. *Ibidem*, c. VII, *v.* 26. — (3) Épître aux Éphésiens, c. v, v. 2. — (4) Hic autem eo quod maneat in æternum, sempiternum habet sacerdotium. *Épître aux Hébreux*, c. VII, *v.* 24.

416. Nous reconnaissons aussi Jésus-Christ comme roi, non-seulement en tant qu'il est Dieu, mais encore en tant qu'il est homme et revêtu de notre nature. C'est de lui que l'ange a dit : « Il régnera à jamais dans la maison de Jacob, et son règne n'aura « point de fin (1). » Ce règne est spirituel et éternel ; il commence sur la terre pour être consommé dans le ciel ; et Jésus-Christ remplit d'une maniere admirable envers son Église les devoirs que la royauté lui impose. Il la gouverne ; il la défend contre les attaques et les embûches de ses ennemis ; il lui donne non-seulement la justice et la sainteté, mais encore la force nécessaire pour persévérer. Et quoique tous les hommes, bons et mauvais, appartiennent réellement à ce royaume, cependant ceux-là éprouvent d'une manière particulière les effets de la bonté du divin roi, qui suivent ses commandements, et mènent une vie pure et innocente. Il ne faut pas croire, au reste, que ce royaume lui soit échu par droit d'héritage et d'une manière humaine, parce qu'il descendait de rois de Juda. Il est roi, parce que Dieu réunit en lui tout ce que la nature humaine peut posséder de puissance, de grandeur et de dignité. C'est Dieu qui lui a donné l'empire du monde entier ; et dès cette vie il exerce son autorite sur toutes choses, quoiqu'elle ne doive obtenir son plein et parfait exercice qu'au jour du jugement (2).

417. Comme Jésus-Christ est notre roi, il est par là même notre Seigneur et comme Dieu et comme homme. « Il s'est abaissé « lui-même, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de « la croix ; c'est pourquoi Dieu l'a élevé, et lui a donné un nom « qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout « genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers, et que « toute langue reconnaisse que le Seigneur Jésus-Christ est dans « la gloire de Dieu le Père (3). » Lui-même a dit, après sa résurrection : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre (4). » Il est d'ailleurs appelé Notre-Seigneur, parce qu'il réunit en une

(1) Hic (Jesus) erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus Deus sedem David patris ejus : et regnabit in domo Jacob in æternum, et regni ejus non erit finis. *Saint Luc*, c. I, *v*. 32. — (2) Catéchisme du concile de Trente, sur le symbole. — (3) Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen : ut in nomine Jesu omne genu flectatur cœlestium, terrestrium, et infernorum : et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris. *Épître aux Philippiens*, c. II, *v*. 8, *etc*. — (4) Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. *Saint Matthieu*, c. XXVIII, *v*. 18.

seule personne la nature divine et la nature humaine : union ineffable, qui l'aurait rendu notre maître, lors même qu'il ne serait point mort pour nous ; car il est par là même notre maître souverain, le maître de toutes les créatures (1).

418. Enfin, l'un des principaux titres de Jésus-Christ, c'est le titre de médiateur. Nous étions ennemis de Dieu, séparés de Dieu par le péché ; or, le Verbe, en s'incarnant, nous a rapprochés de Dieu ; en prenant notre nature sans cesser d'être Dieu, il a réconcilié le ciel avec la terre, le Créateur avec la créature : « Il fallait, « dit saint Augustin, que le médiateur entre Dieu et les hommes « eût quelque chose de commun avec Dieu, et quelque chose de « commun avec les hommes ; car s'il avait été semblable aux « hommes en tout, il aurait été trop loin de Dieu ; et s'il avait été « semblable à Dieu en tout, il aurait été trop loin des hommes, « et il ne serait plus médiateur (2). » Nous dirons donc avec l'Apôtre : « Il y a un Dieu, et un médiateur entre Dieu et les hommes, « Jésus-Christ, homme (et Dieu), qui s'est livré lui-même pour la « rédemption de tous (3). Lorsque nous étions ennemis de Dieu, « nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils (4). « Il a plu au Père que toute plénitude résidât en lui, et de réconcilier toutes choses par lui et en lui-même, ayant pacifié, par le « sang qu'il a répandu sur la croix, et ce qui est en la terre et ce « qui est au ciel. Vous étiez autrefois éloignés de Dieu ; vous étiez « ses ennemis par le dérèglement de votre esprit, abandonné à des « œuvres criminelles ; mais maintenant Jésus-Christ vous a réconciliés par la mort qu'il a soufferte dans son corps mortel, pour « vous rendre saints, purs et irrépréhensibles devant lui (5). C'est « par lui que nous avons accès les uns et les autres auprès du

(1) Catéchisme du concile de Trente, sur le symbole. — (2) Mediator autem inter Deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile Deo, aliquid simile hominibus ; ne in utroque hominibus similis longe esset a Deo, aut in utroque Deo similis longe esset ab hominibus ; atque ita mediator non esset. *Liv.* x *des Confessions*, c. XLII. — (3) Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus : qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. *Ire épître à Timothée*, c. II, *v.* 5 *et* 6. — (4) Cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus. *Épître aux Romains*, c. V, *v.* 10. — (5) In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare : et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt. Et vos cum essetis aliquando alienati, et inimici sensu in operibus malis. Nunc autem reconciliavit in corpore carnis ejus per mortem, exhibere vos sanctos et immaculatos, et irreprehensibiles coram ipso. *Épître aux Colossiens*, c. I, *v.* 19, *etc.*

« Père (1). Il peut sauver pour toujours ceux qui s'approchent de « Dieu par son entremise, étant vivant et en état d'intercéder « pour nous (2). Allons donc avec confiance au trône de sa grâce, « afin d'y obtenir miséricorde, et d'y trouver le secours de sa grâce « dans nos besoins (3). »

CHAPITRE VII.

De la manière de s'exprimer en parlant du mystère de l'Incarnation de Jésus-Christ.

419. Pour parler exactement du mystère de l'Incarnation et de Jésus-Christ, on doit se conformer au langage de l'Écriture, des Pères, des conciles, des symboles ou professions de foi rédigés ou adoptés par l'Église, sans jamais perdre de vue la distinction de la nature divine et de la nature humaine, tellement unies entre elles qu'il n'y a qu'une seule personne en Jésus-Christ, la personne du Verbe, du Fils de Dieu fait homme. En vertu de cette union hypostatique, la foi catholique rapporte à la personne de Jésus-Christ les attributs et les propriétés de la nature divine et de la nature humaine, sans confondre la divinité avec l'humanité : c'est ce que les théologiens appellent la *communication des idiomes* ou des propriétés. Ainsi, en Jésus-Christ, *Dieu est homme*, *l'homme est Dieu :* ce qui ne signifie pas que Jésus-Christ, comme Dieu, soit homme; ni que, comme homme, il soit Dieu; mais bien que le Fils de Dieu, Dieu comme le Père, éternel et consubstantiel au Père, s'est fait homme en s'associant la nature humaine, en la faisant sienne ou la rendant propre à sa personne, qui est la personne du Verbe, la seconde personne divine. De même, et pour la même raison, le Fils de Dieu est devenu le Fils de l'homme, et la Vierge Marie, de laquelle il est né, est devenue mère de Dieu : *Deipara ;* non, encore une fois, que la sainte Vierge ait engendré la divinité, mais parce qu'en concevant et en engendrant le Fils de

(1) Per ipsum habemus accessum ambo in Spiritu ad Patrem. *Épître aux Éphésiens,* c. II, *v.* 18. — (2) Salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis. *Épître aux Hébreux,* c. VII, *v.* 25. — (3) Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ, ut misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. *Ibidem,* c. IV, *v.* 16.

Dieu quant à l'humanité, elle n'a pu être mère que du Fils de Dieu; c'est la personne qui naît, c'est de la personne qu'on est mère.

420. Les théologiens nous donnent plusieurs règles sur la manière de s'exprimer en parlant de Jésus-Christ. Ces règles sont : 1° que les termes *concrets*, c'est-à-dire ceux qui expriment directement la personne ou le sujet, peuvent s'affirmer les uns des autres à l'égard de Jésus-Christ; 2° que les termes *abstraits*, ou qui expriment directement la forme ou l'attribut, ne peuvent s'affirmer les uns des autres en Jésus-Christ; autrement la communication des propriétés confondrait la nature divine avec la nature humaine; 3° qu'on peut attribuer à la personne de Jésus-Christ les noms abstraits de la nature divine, mais non pas les noms abstraits de la nature humaine. Mais parce qu'il est difficile de faire comprendre cela au commun des lecteurs, il est nécessaire de rapporter les exemples dont les docteurs se sont servis pour exprimer le dogme catholique.

421. Suivant la première règle, on dit, en parlant de Jésus-Christ : *Dieu est homme*, *Dieu est né*, *Dieu a souffert*, *Dieu est mort*, *Dieu est ressuscité;* ce qui signifie que le Fils de Dieu, qui s'est fait homme en s'incarnant, est né comme homme, a souffert comme homme, est mort comme homme, est ressuscité comme homme. On dit également, toujours en parlant de Jésus-Christ homme-Dieu : *L'homme est Dieu*, *l'homme est immortel.* Le sens de cette proposition n'est pas que la divinité ni l'immortalité conviennent à l'humanité de Jésus-Christ, mais bien que la divinité et l'immortalité sont propres au Fils de Dieu fait homme, qui est Dieu comme le Père, éternel et consubstantiel au Père; elles ne se rapportent pas à la nature humaine, mais à la personne de celui qui est Dieu et homme tout ensemble, qui est impassible et immortel quant à la divinité, passible et mortel quant à l'humanité. C'est absolument comme si on disait : *Celui qui s'est fait homme est Dieu*, *est immortel.* Cependant, quoiqu'il soit très-vrai de dire que *Dieu s'est fait homme*, on ne peut dire que *l'homme s'est fait Dieu;* car ce n'est point l'homme qui s'est uni à Dieu, mais Dieu qui s'est uni à l'homme. On ne peut dire non plus que *l'homme a été fait Dieu :* cette proposition serait au moins équivoque, en ce qu'elle donnerait à entendre que la personne humaine subsiste en Jésus-Christ. Enfin, l'on ne pourrait dire que Jésus-Christ, *comme homme*, est Dieu; ni que Jésus-Christ, comme Dieu, est homme : ce serait confondre la nature divine avec la

nature humaine; ce qui serait aussi contraire à la raison qu'à la foi.

422. D'après la seconde règle, ce serait une erreur non moins grossière de dire que la *divinité de Jésus-Christ est l'humanité*, qu'*elle est née*, qu'*elle a souffert*, qu'*elle est morte*, qu'*elle est ressuscitée;* ou que son humanité est la divinité, qu'elle est *toute-puissante*, *infinie*, *immense*, qu'elle *est partout.*

423. Selon la troisième règle, on dira : *Le Verbe*, *le Fils de Dieu est la divinité*, *la sagesse*, *la toute-puissance de Dieu*, puisqu'il est Dieu lui-même : *Et Deus erat Verbum.* Mais on ne dira pas qu'il est l'humanité; car, quoiqu'il ait pris notre nature, il n'est pas une même chose avec elle; la nature divine, en Jésus-Christ, demeure essentiellement distincte de la nature humaine.

424. Peut-on dire que Jésus-Christ se compose de la divinité et de l'humanité? On peut dire avec les Pères que Jésus-Christ est composé de la nature divine et de la nature humaine; mais, pour ne point s'écarter de leur pensée, il faut remarquer qu'il y a bien de la différence entre la manière dont la divinité et l'humanité composent Jésus-Christ, et celle dont sont composées les autres choses. « Car dans les autres choses composées les parties compo- « santes se perfectionnent mutuellement, et le corps même ajoute « quelque chose à l'âme, tandis que l'humanité n'ajoute rien à la « divinité. Ainsi, dans cette divine composition formée par l'Incar- « nation, la divinité donne et ne reçoit rien. Elle est aussi grande « à elle seule que le tout; elle communique ses richesses infinies à « l'humanité, mais elle ne reçoit rien d'elle. Dans cette composi- « tion la divinité tient lieu de tout, parce qu'elle possède en soi la « plénitude de toute perfection (1). » Mais, quoiqu'on puisse dire que l'âme et le corps de l'homme sont une nature composée, on ne peut dire qu'il en soit de même de Jésus-Christ; il n'est point une nature composée de la divinité et de l'humanité. L'âme et le corps, étant deux êtres imparfaits et destinés à être unis l'un à l'autre, peuvent composer ensemble une nature, parce qu'ils se perfectionnent mutuellement, eu égard à la fin que se propose le Créateur; mais la divinité contenant en elle toutes sortes de perfections, n'en peut recevoir de nouvelles. Elle peut donc s'unir à la nature humaine pour la perfectionner, mais non pour se perfectionner elle-même, ce qui lui est uni ne lui donnant absolument rien.

(1) Nicole, *IIIe instruction sur le symbole*, c. XVII. — Voyez aussi Tournély, *Tract. de Incarnatione, quæst.* IX, *art.* III.

425. Il est encore d'autres questions soulevées par les scolastiques touchant l'Incarnation du Fils de Dieu ; mais parce que ces questions ne touchent point à la foi, et qu'il vaut mieux se pénétrer de ce mystère d'amour que d'entrer dans des discussions qui n'édifient point, nous finirons en disant avec le pape saint Léon : « Rendons grâce à Dieu le Père, par son Fils, dans le Saint-« Esprit ; dans sa grande miséricorde et son amour pour les hom-« mes, il a eu pitié de nous, et lorsque nous étions morts par le « péché, il nous a rendu la vie par Jésus-Christ, afin que nous « fussions en lui de nouvelles créatures et un nouvel ouvrage de « ses mains. Dépouillons-nous donc du vieil homme et de ses « actes ; et, participant au bienfait de la naissance de Jésus-Christ, « renonçons aux œuvres de la chair. Reconnais, ô chrétien, ta « dignité ; et, associé à la nature divine, ne retombe plus dans ton « ancienne bassesse par une conduite indigne de ton caractère. « Souviens-toi de quel chef et de quel corps tu es membre. N'ou-« blie pas que, retiré de la puissance des ténèbres, tu es parvenu à « la lumière et au royaume de Dieu. Par le baptême tu es devenu « le temple du Saint-Esprit : garde-toi de bannir de ton cœur par « des affections criminelles un hôte aussi auguste, et de retomber « au pouvoir du démon. Le prix de ta rédemption est le sang de « Jésus-Christ, qui doit te juger dans sa justice, après t'avoir ra-« cheté dans sa miséricorde (1). Jésus-Christ a annulé le pacte « que l'homme trompé avait fait avec le tentateur. Toute ta dette « a été acquittée par le rédempteur. Le fort armé est garrotté par « ses propres liens, et ses artifices retombent sur sa tête ; le prince « du monde étant lié, la liberté nous est rendue ; la nature hu-« maine, purifiée de ses taches, recouvre son ancienne dignité ; « la mort est détruite par la mort ; la naissance est réparée par

(1) Agamus ergo, dilectissimi, gratias Deo Patri, per Filium ejus, in Spiritu Sancto, qui, propter multam misericordiam suam qua dilexit nos, misertus est nostri : et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos Christo, ut essemus in ipso nova creatura novumque figmentum. Deponamus ergo veterem hominem cum actibus suis ; et adepti participationem generationis Christi, carnis renuntiemus operibus. Agnosce, o christiane, dignitatem tuam, et divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Memento cujus capitis et cujus corporis sis membrum. Reminiscere, quia erutus de potestate tenebrarum, translatus es in Dei lumen et regnum. Per baptismatis sacramentum Spiritus Sancti factus es templum : noli tantum habitatorem pravis de te actibus effugare, et diaboli te iterum subjicere servituti : quia pretium tuum sanguis est Christi : quia in veritate te judicabit, qui in misericordia te redemit. *Sermon* I, *sur la nativité de Notre-Seigneur.*

« une naissance nouvelle. Puisque la rédemption nous tire de l'es- « clavage, la régénération change notre origine, et la foi justifie « les pécheurs (1). »

CHAPITRE VIII.

Du culte de Jésus-Christ.

426. Le mot *culte* exprime le témoignage d'honneur ou de respect que nous rendons à un être qui est au-dessus de nous. Le culte est *intérieur* ou *extérieur :* intérieur, lorsqu'il ne se manifeste par aucun signe, demeurant concentré dans le fond de notre âme ; extérieur, lorsqu'il se produit au dehors par la parole ou les mouvements du corps. Comme le culte change de nature suivant le sujet auquel il se rapporte et le motif qui l'inspire, on distingue le culte *civil* et le culte *religieux;* le culte *suprême* et le culte *inférieur* ou *subordonné ;* le culte *absolu* et le culte *relatif*. Lorsque nous honorons un roi, c'est un culte civil, culte suprême en son genre : si nous honorons ses ministres, c'est un culte civil, mais un culte inférieur; si nous respectons son image, sa statue, c'est encore une espèce de culte civil, culte tout à fait relatif, qui se termine à la dignité royale. Il en est de même du culte religieux, quoiqu'il appartienne à un ordre supérieur : le culte que nous rendons à Dieu comme au créateur et au souverain Seigneur de toutes choses, est le culte suprême, qu'on appelle aussi culte de *lâtrie*, l'adoration proprement dite, qui ne convient qu'à Dieu : *Dominum tuum adorabis, et illi soli servies* (2). Le culte que l'Église rend aux anges et aux saints est un culte également religieux, mais un culte inférieur, appelé le culte de *dulie :* ce culte, sans être purement relatif comme le culte des images, se rapporte à Dieu lui-même, comme à l'auteur de tout don, de tout bien ; ce

(1) Solvitur itaque letiferæ pactionis malesuasa conscriptio, et per injustitiam plus petendi, totius debiti summa vacuatur. Fortis ille (diabolus) nectitur suis vinculis, et omne commentum maligni in caput ipsius retorquetur. Ligato mundi principe, captivitatis vasa rapiuntur. Redit in honorem suum ab antiquis contagiis purgata natura, mors morte destruitur, nativitas nativitate reparatur : quoniam simul et redemptio aufert servitutem, et regeneratio mutat originem, et fides justificat peccatorem. *Sermon* II, *sur la nativité de Notre-Seigneur* — (2) Saint Matthieu, c. IV, v.

qui est vrai même du culte d'*hyperdulie*, c'est-à-dire du culte spécial qu'on rend à la sainte Vierge, comme étant élevée par sa qualité de mere de Dieu au-dessus des anges et des hommes, au-dessus de toute créature. Enfin, honorer les images et les corps des saints, ou ce qui nous en reste, *reliquiæ*, c'est honorer les saints eux-mêmes; et cet honneur revient encore principalement à Dieu.

427. Pour ce qui regarde l'adoration qui est due à Dieu, « l'Église catholique enseigne qu'elle consiste principalement à croire « qu'il est le créateur et le Seigneur de toutes choses, et à nous « attacher à lui de toutes les puissances de notre âme par la foi, « par l'espérance et par la charité, comme à celui qui seul peut « faire notre félicité, par la communication du bien infini, qui est « lui-même (1). » La même Église enseigne que tout culte religieux « se doit terminer à Dieu, comme à sa fin nécessaire; et si l'hon- « neur qu'elle rend à la sainte Vierge et aux saints peut être ap- « pelé religieux, c'est à cause qu'il se rapporte nécessairement à « Dieu (2). Pour les images, le concile de Trente (3) défend ex- « pressément d'y croire aucune divinité ou vertu pour laquelle on « doive les révérer, de leur demander aucune grâce, et d'y atta- « cher sa confiance; et veut que tout honneur se rapporte aux ori- « ginaux qu'elles représentent (4). Ainsi, à parler précisément et « selon le style ecclésiastique, quand nous rendons l'honneur à « l'image d'un apôtre ou d'un martyr, notre intention n'est pas « tant d'honorer l'image, que d'honorer l'apôtre ou le martyr en « présence de l'image (5). On doit entendre de la même sorte « l'honneur que nous rendons aux reliques, à l'exemple des pre- « miers siècles de l'Église (6). »

428. Après avoir dit en quoi consiste le culte que nous rendons à Dieu et aux saints, nous parlerons, dans ce chapitre, du culte de Jésus-Christ comme homme, et, dans les chapitres suivants, du culte et de l'invocation des saints, du culte des images et des reliques, du culte et des prérogatives de la sainte Vierge Marie, mère de Dieu.

429. C'est un dogme catholique qu'on doit adorer Jésus-Christ, et comme Dieu et comme homme : comme Dieu, puisque Jésus-Christ est Dieu, et que l'adoration est le culte qu'on rend à Dieu; comme homme, puisqu'en vertu de l'union hypostatique, il ne

(1) Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Église catholique*, n° III — (2) Ibidem. — (3) Session XXV, décret *De l'invocation des saints*. — (4) Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Église catholique*, n° V. — (5) Ibidem — (6) Ibidem.

peut être adoré comme homme sans être adoré comme Dieu, cette adoration s'adresse à la personne même du Verbe fait chair. On ne distingue point, à l'égard de Jésus-Christ, un culte pour la nature divine et un culte pour la nature humaine; car les deux natures n'ont qu'une seule et même personne, la personne divine, à laquelle se rapporte le culte que nous rendons à Jésus-Christ. C'est pourquoi, quand nous disons que l'on doit adorer l'humanité, nous ne la séparons point du Verbe, comme nous ne séparons point le Verbe de l'humanité dont il s'est revêtu : « Neque vero « hujusmodi (Domini) corpus a Verbo dividentes adoramus, dit « saint Athanase, neque cum Verbum volumus adorare, ipsum a « carne removemus (1). » Suivant le cinquième concile œcuménique et le concile de Latran, de 649 : « Si quelqu'un dit qu'on « adore Jésus-Christ dans deux natures, admettant deux espèces « d'adoration, l'une pour Dieu le Verbe, et l'autre pour l'homme « pris séparément ; ou si, confondant l'humanité avec la divinité, « il adore Jésus-Christ comme étant une seule nature ou une seule « essence ; au lieu d'adorer, par une adoration unique, Dieu le « Verbe incarné conjointement avec la nature humaine, selon ce « qui a été transmis dès le commencement à la sainte Église de « Dieu ; qu'il soit anathème (2). » En effet, les Pères, entre autres saint Cyrille de Jérusalem, saint Augustin, saint Épiphane, saint Ambroise, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Athanase, enseignent clairement que l'on doit adorer l'humanité de Jésus-Christ; ce qui est d'ailleurs conforme à l'Écriture. Certainement saint Paul parlait de l'homme-Dieu ou de Jésus-Christ comme homme, lorsqu'il dit : « Il s'est abaissé lui-même, « se rendant obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la « croix. C'est pourquoi Dieu l'a élevé, et lui a donné un nom qui « est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou « fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers, et que toute « langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire « de Dieu le Père (3). »

(1) Lettre à Adelphius. — (2) Si quis adorari in duabus naturis dicit Christum, ex quo duas adorationes introducunt, semotim Deo Verbo, et semotim homini : aut si quis ad peremptionem carnis, aut ad confusionem deitatis et humanitatis, unam naturam sive essentiam convenientium pertentose dicens, sic adorat Christum, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum, cum ejus carne adorat, juxta quod sanctæ Dei Ecclesiæ ab initio traditum est, talis anathema sit. *Labbe, tom.* v, *col.* 574, *et tom.* vi, *col.* 251. — (3) Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum,

430. Si non-seulement il est permis, mais si c'est un devoir d'adorer l'humanité de Jésus-Christ, en tant qu'elle est unie à la divinité, on peut par là même adorer le sacré cœur de Jésus comme faisant partie de son humanité, qui, à partir du moment de l'Incarnation, n'a jamais été séparée de la personne du Verbe. Ainsi le culte que l'Église catholique rend au sacré cœur de Jésus est un culte pieux, légitime, exempt de toute superstition. Le pape Pie VI, par la bulle *Auctorem fidei*, a condamné solennellement, comme *fausse*, *téméraire*, *offensive des oreilles pieuses*, *injurieuse au siége apostolique*, la proposition du synode de Pistoie, qui rejette la dévotion envers le sacré cœur de Jésus parmi les dévotions que ce synode regarde comme *nouvelles*, *erronées* ou *au moins dangereuses* (1). Comment, en effet, supposer que l'Église, toujours animée de l'esprit de Dieu, constamment assistée de son divin fondateur qui a promis d'être avec elle tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles; comment supposer, dis-je, qu'elle enseigne jamais, ou qu'elle pratique jamais, ou qu'elle approuve jamais la superstition? Nous adorerons donc le sacré

et donavit illi nomen, quod est super omne nomen : ut in nomine Jesu omne genu flectatur cœlestium, terrestrium, et infernorum; et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris. *Lettre aux Philippiens, c.* II, *v.* 8, *etc.* — (1) La bulle *Auctorem fidei* condamne les trois propositions suivantes du synode de Pistoie, touchant le culte de l'humanité et du cœur de Jésus ; savoir : « 1° Propositio quæ asserit, *adorare directe humanitatem Christi, magis vero aliquam ejus partem fore semper honorem divinum datum creaturæ;* quatenus per hoc verbum *directe* intendat reprobare adorationis cultum, quem fideles dirigunt ad humanitatem Christi, perinde ac si talis adoratio, qua humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tanquam nuda caro, sed prout unita divinitati, foret honor divinus impertitus creaturæ, et non potius una eademque adoratio, qua Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adoratur. Censura : *Falsa, captiosa, pio ac debito cultui humanitati Christi a fidelibus præstito ac præstando detrahens, et injuriosa.* 2° Doctrina, quæ devotionem erga sacratissimum cor Jesu rejicit inter devotiones, quas notat velut novas, erroneas, aut saltem periculosas, intellecta de hac devotione, qualis est ab apostolica sede probata. Censura : *Falsa, temeraria, perniciosa, piarum aurium offensiva, in apostolicam sedem injuriosa.* 3° Item, in eo quod cultores cordis Jesu hoc etiam nomine arguit, quod non advertant sanctissimam carnem Christi, aut ejus partem aliquam, aut etiam humanitatem totam cum separatione, aut præcisione a divinitate adorari non posse cultu latriæ : quasi fideles cor Jesu adorarent separatione, vel præcisione a divinitate, dum illud adorant, ut est cor Jesu, cor nempe personæ Verbi, cui inseparabiliter unitum est, ad eum modum, quo exsangue corpus Christi in triduo mortis sine separatione aut præcisione a divinitate adorabile fuit in sepulchro. Censura *Captiosa, in fideles cordis Christi cultores injuriosa.* »

cœur de Jésus, parce que nous ne le séparons ni de l'humanité de Jésus, ni de la personne de Jésus, qui est la personne du Fils de Dieu, la personne du Verbe fait chair : *Neque vero (Christi) corpus a Verbo dividentes adoramus* (1).

431. Il n'en est pas de l'adoration de l'humanité de Jésus-Christ comme du culte de la croix. Nous adorons l'humanité de Notre-Seigneur en tant qu'elle est unie à la divinité; tandis que nous n'adorons point la croix, ainsi que nous le verrons un peu plus bas : le culte que nous lui rendons, comme au signe de notre salut, n'est qu'un culte relatif, qui se rapporte au Sauveur du monde expirant sur la croix.

CHAPITRE IX.

Du culte des saints.

432. A l'occasion du culte de Jésus-Christ, nous parlons du culte que l'Église rend aux anges, aux saints, et particulièrement à la sainte Vierge mère de Dieu. Ce culte est légitime, et n'a rien de commun avec l'idolâtrie. Dans l'ordre civil, nous honorons le roi, ses ministres et les magistrats, sans rendre à ceux-ci les mêmes honneurs qu'au souverain. Dans l'ordre de la religion, nous honorons Dieu, notre Créateur; nous honorons les anges, qui sont ses ministres, et les saints qu'il a glorifiés dans le ciel, sans toutefois rendre ni aux anges ni aux saints le même culte qu'à Dieu. Nous honorons, nous adorons, nous servons le Roi des rois, le Souverain seigneur de toutes choses, d'un culte de *lâtrie*, culte qui ne convient qu'à Dieu, à qui est dû *honneur et gloire dans les siècles des siècles* (2). Nous honorons les anges et les saints, mais nous ne les honorons que d'un culte inférieur et subordonné, d'un culte qui, sans être purement relatif, se rapporte à Dieu, comme à celui qui est la source de tout don, de toute grâce, de toute sainteté. Nous honorons les saints, mais ne les adorons point, à prendre ce terme dans le sens qui exprime le culte suprême; nous ne les servons point, nous ne servons que Dieu seul; et c'est parce que nous ne servons que Dieu seul, que nous n'honorons les saints que conformément à l'ordre établi de Dieu,

(1) Saint Athanase, lettre à Adelphius — (2) Soli Deo honor et gloria. *Ire épître à Timothée, c. I, v.* 17.

n'ôtant à Dieu aucune des perfections qui sont propres à son essence infinie, et n'attribuant aux créatures aucune des qualités ou des opérations qui ne peuvent convenir qu'à Dieu. C'est pourquoi, comme le dit le concile de Trente, « quoique l'Église ait coutume « de célébrer quelquefois des messes en l'honneur et mémoire des « saints, elle enseigne que ce n'est point à eux que le sacrifice est « offert, mais bien à Dieu seul, qui les a couronnés. Aussi le prêtre « ne dit pas, Pierre ou Paul, je vous offre ce sacrifice ; mais, rendant grâce à Dieu de leurs victoires, il implore leur protection, afin « que ceux-là même daignent intercéder pour nous dans le ciel, « dont nous faisons mémoire sur la terre (1). » C'est donc ignorance, ou erreur, ou mauvaise foi de la part des protestants, d'avoir accusé l'Église romaine d'être tombée dans l'idolâtrie, en rendant un culte aux anges et aux saints qui sont dans le ciel : ce culte n'est pas même un culte superstitieux ou superflu ; c'est un culte légitime, qui a pour lui l'Écriture et la tradition, la pratique et la croyance générale et constante de l'Église universelle.

433. Premièrement, le culte des anges et des saints est fondé sur l'Écriture. Le Seigneur dit au peuple d'Israël : « Je vais en« voyer mon ange, afin qu'il marche devant vous, qu'il vous garde « pendant le chemin, et qu'il vous fasse entrer dans la terre que « je vous ai préparée. Respectez-le, *observa eum;* écoutez sa voix, « et gardez-vous bien de le mépriser, parce qu'il ne vous pardon« nera point lorsque vous aurez péché ; il vous parlera en mon « nom (2). » Nous lisons aussi, dans le Livre *des Nombres*, que Balaam, ayant vu l'ange du Seigneur, se prosterna le visage contre terre, et l'*adora* (3). Les auteurs sacrés, et après eux les anciens auteurs ecclésiastiques, se servent assez fréquemment du verbe *adorer* pour exprimer le culte que l'on rend, soit à Dieu, soit aux anges, soit aux hommes. Lorsqu'il est employé à l'égard de Dieu, il signifie le culte suprême qui n'est dû qu'à Dieu seul ; lorsqu'il

(1) Quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum missas Ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit. Unde nec sacerdos dicere solet, Offero tibi sacrificium, Petre vel Paule ; sed Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in cœlis, quorum memoriam agimus in terris. *Sess.* XXII, *ch.* III. — (2) Ecce ego mittam angelum meum, qui præcedat te, et custodiat in via, et introducat in locum quem paravi. Observa eum, et audi vocem ejus, nec contemnendum putes, quia non dimittet cum peccaveris, et est nomen meum in illo. *Exode, c.* XXIII, *v.* 20, *etc.* — (3) Aperuit Dominus oculos Balaam, et vidit angelum stantem in via evaginato gladio, adoravitque eum pronus in terram. *Nombres, c.* XXII, *v.* 31.

est mis en usage à l'égard des anges connus comme tels, il exprime un culte inférieur mais religieux, les anges n'ayant pas de rapports civils avec les hommes. Si on s'en sert à l'égard de nos semblables, l'adoration n'est qu'un culte civil. La même équivoque a lieu dans l'hébreu comme dans les Septante et la Vulgate. Il faut donc avoir égard au sujet qui est *adoré*, pour juger si l'adoration est un culte civil ou religieux, un culte suprême ou un culte inférieur, une adoration proprement dite et prise à la rigueur, comme celle qui n'est due qu'à Dieu, ou une adoration improprement dite, telle que celle qui, s'adressant à des êtres subordonnés, tourne à la gloire de celui qui les a comblés de ses bienfaits. Cette observation s'applique à ce qui est dit, dans le livre de Josué, du chef du peuple de Dieu, qui adora l'ange qui se présenta à lui sous le nom de prince de l'armée du Seigneur. Voici le texte : « Lorsque Josué était sur le territoire de la ville de Jéricho, « il leva les yeux ; et ayant vu devant lui un homme qui était de- « bout et qui tenait à la main une épée nue, il alla à lui, et lui dit : « Êtes-vous des nôtres ou des ennemis ? Il lui répondit : Non ; je « suis le prince de l'armée du Seigneur, et je viens ici maintenant « à votre secours. Josué se jeta le visage contre terre et l'*adora*, en « disant : Que dit mon Seigneur à son serviteur ? Otez, lui dit « l'ange, vos souliers de vos pieds, parce que le lieu où vous êtes « est saint. Et Josué fit ce qui lui avait été commandé (1). » Évidemment il ne s'agit pas ici d'un culte civil ; non-seulement Josué adora l'ange, mais l'ange lui-même lui commanda d'ôter sa chaussure par respect pour le lieu, qui était sanctifié par la présence de l'envoyé de Dieu. Nous pourrions citer d'autres faits tirés de l'histoire sainte; mais en voila bien assez pour prouver que chez les Israélites le culte du vrai Dieu n'était point incompatible avec le culte des anges. Or, il en est des saints qui sont en gloire comme des anges ; ils sont, dit Notre-Seigneur, comme les anges dans le ciel : *sunt sicut angeli in cœlis* (2).

434. Secondement, le dogme catholique, pour le culte des anges et des saints, est fondé sur la tradition apostolique, dont nous avons pour garant le témoignage des Pères et la croyance générale et constante de l'Église. D'abord, c'est un fait incontestable qu'au cinquième, et même au quatrième siècle, ce dogme était reçu dans

(1) Cecidit Josue pronus in terram ; et adorans ait : Quid Dominus meus loquitur ad servum suum ? Solve, inquit, calceamentum tuum de pedibus tuis : locus enim, in quo stas, sanctus est. Fecitque Josue ut sibi fuerat imperatum. *Liv. de Josué*, c. v, *v*. 15, *etc*. — (2) Saint Marc, c. XII, v. 25.

toute l'Église, tant en Orient qu'en Occident; les protestants en conviennent. En effet, comme les manichéens reprochaient aux fidèles de mettre les martyrs à la place des idoles, saint Augustin leur répondit : « Le peuple chrétien honore les mémoires des martyrs d'une solennité religieuse, pour s'exciter à les imiter, s'associer à leurs mérites, et pour être aidé de leurs prières. Nous ne « sacrifions à aucun martyr, mais bien au Dieu des martyrs, quoi- « que nous dressions des autels sur les mémoires (tombeaux) des « martyrs. Car quel est le prêtre du Seigneur qui, assistant à l'au- « tel dans les lieux où il y a des corps saints, ait jamais dit : « Pierre, Paul ou Cyprien, nous vous offrons ce sacrifice? Ce qui « est offert est offert à Dieu, qui a couronné les martyrs; et le sa- « crifice a lieu même sur les tombeaux où il les a couronnés, afin « que la vue de ces lieux excite dans nos cœurs une charité plus « ardente et envers ceux que nous pouvons imiter, et envers celui « par le secours duquel nous pouvons les imiter (1). Nous honorons « donc les martyrs de ce culte de dilection et de société dont les « saints qui sont sur la terre, et que nous croyons disposés à mou- « rir pour la vérité évangélique, sont honorés. Nous avons d'au- « tant plus de dévotion pour les premiers, que leur salut est plus « en sûreté, depuis qu'ils sont sortis du combat, que le salut de « ceux qui combattent encore. Mais nous n'honorons et nous n'en- « seignons d'honorer que Dieu seul de ce culte que les Grecs ap- « pellent *latrie*, qui n'est proprement dû qu'à la Divinité. Et comme « l'oblation du sacrifice appartient à ce culte, d'où l'on appelle ido- « lâtrie l'oblation qui se fait aux idoles, nous ne l'offrons ni ne « commandons de l'offrir à aucun martyr, à aucune âme sainte, ni « à aucun ange. Quiconque tombe dans une erreur aussi grossière « est aussitôt repris par la saine doctrine, afin qu'il se corrige ou « qu'il soit évité (2). » Ne reconnaît-on pas là la doctrine de l'Église romaine?

(1) Populus christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat, et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur, atque orationibus adjuvetur; ita tamen ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum, quamvis in memoriis martyrum constituamus altaria. Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari, aliquando dixit : Offerimus tibi, Petre, aut Paule, aut Cypriane? Sed quod offertur, offertur Deo qui martyres coronavit, apud memorias eorum quos coronavit, ut ex ipsorum locorum admonitione major effectus exsurgat ad acuendam caritatem et in illos quos imitari possumus, et in illum quo adjuvante possumus. *Liv.* XX, *contre Fauste*, c. XXI. — (2) Colimus ergo martyres eo cultu dilectionis et societatis, quo et in hac vita coluntur sancti homines Dei, quorum cor ad talem pro evangelica veritate passionem

435. Saint Jérôme, que l'on peut citer comme témoin de la croyance de l'Orient et de l'Occident, s'exprime dans le même sens et avec la même précision. « Nous n'adorons, dit-il, ni les reliques « des martyrs, ni le soleil, ni la lune, ni les anges, ni les archanges, « ni les chérubins, ni les séraphins, ni toute autre dignité qu'on « puisse nommer, soit dans le siècle présent, soit dans le siècle fu- « tur, de peur de rendre à la créature le culte souverain, au lieu « de le rendre au Créateur, qui est béni dans tous les siècles; mais « nous honorons les reliques des martyrs, afin d'adorer celui dont « ils sont martyrs. Nous honorons les serviteurs, afin que l'hon- « neur que nous rendons aux serviteurs retourne au Seigneur, qui « dit : *Celui qui vous reçoit me reçoit* (1). »

436. L'empereur Julien reprochait aux chrétiens le culte qu'ils rendaient aux martyrs (2). Il est donc constant que vers le milieu du quatrième siècle l'Église honorait ceux qui sont morts pour la foi. Mais, comme le dit saint Cyrille d'Alexandrie en réfutant cet apostat, elle les honorait, sans leur rendre le culte qui n'est dû qu'à Dieu. « Nous ne disons point que les saints martyrs sont des dieux, « et nous ne les adorons point d'un culte divin, mais d'un culte « d'affection et d'honneur. Nous leur rendons de très-grands hon- « neurs, parce qu'ils ont combattu courageusement pour la vérité, « et qu'ils ont conservé la sincérité de la foi jusqu'à sacrifier leur « vie pour elle (3). » Écoutez aussi ce que saint Grégoire de Na-

paratum esse sentimus. Sed illos tanto devotius quanto securius post certamina superata, quanto etiam fidentiore laude prædicamus, jam in vita feliciore victores quam in ista adhuc usque pugnantes. At illo cultu, qui græce λατρεία dicitur, latine vero uno verbo dici non potest, cum sit proprie divinitati debita servitus, nec colimus, nec colendum docemus, nisi unum Deum. Cum autem ad hunc cultum pertineat oblatio sacrificii, unde idololatria dicitur eorum qui hoc etiam idolis exhibent, nullo modo tale aliquid offerimus aut offerendum præcipimus, vel cuiquam martyri, vel cuiquam sanctæ animæ, vel cuiquam angelo; et quisquam in hunc errorem delabitur, corripitur per sanam doctrinam, sive ut corrigatur, sive ut caveatur. *Ibidem.* — (1) Nos autem non martyrum reliquias, sed ne solem quidem et lunam, non angelos, non archangelos, non cherubim, non seraphim, et omne nomen quod nominatur et in præsenti seculo et in futuro, colimus et adoramus : ne serviamus creaturæ potiusquam Creatori, qui est benedictus in secula. Honoramus autem reliquias martyrum, ut eum cujus sunt martyres, adoremus. Honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum. *Lettre à Riparius.* — (2) Saint Cyrille d'Alexandrie, *lit.* VI, *contre Julien.* — (3) Sanctos martyres, neque deos esse dicimus, neque divino cultu scilicet illos adorare solemus, sed affectus et honoris : quin potius summis honoribus illos ornamus, puta quod pro veritate strenue certaverint, sinceritatemque fidei eousque servaverint ut animam ipsam contempserint. *Ibidem.*

zianze disait à Julien : « Ne craignez-vous pas ces illustres athlètes « du christianisme, Jean, Pierre, Paul, Jacques, Étienne, Luc, « André, Thècle, que nous honorons d'une manière particulière par « les fêtes établies en leur mémoire (1)? » Suivant saint Basile, on célébrait ces fêtes avec beaucoup de pompe et un grand concours de peuples (2). Elles avaient pour elles une ancienne coutume, et se renouvelaient chaque année, ainsi que cela se pratique encore dans l'Église (3). Eusèbe de Césarée, qui florissait dans la première partie du quatrième siècle, atteste que c'était la coutume, de son temps, de visiter les tombeaux des martyrs, d'y faire des vœux et des prières, et de vénérer leurs âmes bienheureuses (4) ; ajoutant, dans un autre endroit, que les anciens chrétiens, comme ceux de son temps, ont constamment honoré les saints (5). Les *Constitutions apostoliques*, qui ont été rédigées au troisième ou au plus tard au quatrième siècle, nous parlent des jours consacrés à l'honneur des apôtres, de saint Étienne et des autres martyrs qui ont donné leur vie pour Jésus-Christ (6). Il est donc prouvé que, dès le commencement du quatrième siècle, le culte des saints était reçu comme dogme catholique dans toute l'Église, en Orient comme en Occident.

437. Or un dogme qui était universellement reçu au quatrième siècle, un dogme qui est parvenu jusqu'à nous sans interruption, un dogme qu'on retrouve partout, même chez les schismatiques grecs et les anciennes sectes séparées de l'Église romaine, ne peut évidemment venir que des apôtres. Pour peu qu'on connaisse l'esprit de l'Église, pour peu qu'on ait lu son histoire, on sait qu'elle s'est constamment opposée à toute nouveauté en matière de reli-

(1) Nec magnos pugiles extimuisti, Joannem illum, Petrum, Paulum, Stephanum, Lucam, Andream, Theclam.... quibus præclari honores et festa constituta sunt ? *Discours* III. — (2) Indixerunt autem nobis tempus quidem conveniendi... locum vero Phargamum, locum insignem martyrum splendore ac frequentissimo conventu singulis annis ab ipsis celebrato. *Lettre* XCV. — (3) Cum celeberrimi sint martyres Eupsychius et Damas eorumque chorus, quorum memoria quotannis ab urbe nostra et tota vicinia celebratur.... Ecclesia nostra voce adhortatur ut ANTIQUAM resumatis visitandi CONSUETUDINEM. *Lettre* CCLII. — (4) Eorum (hominum Deo carissimorum) sepulchra celebrare et preces ibi votaque nuncupare, et beatas illorum animas venerari CONSUEVIMUS. *Liv.* XIII, *de la préparation évangélique.* — (5) Tum antiquiores, tum nostri temporis christiani, viros sanctos ob ipsorum erga Deum amorem debito semper honore venerati sunt, et hactenus venerantur. *Hist. eccl., liv.* VII, *c.* XIX. — (6) In apostolorum diebus opus non faciant.... In die Stephani, primi martyris ferientur, atque in diebus cæterorum sanctorum martyrum, qui Christum prætulerunt vitæ suæ. *Constit. apost., liv.* VIII, *c.* XXXIII.

gion. D'ailleurs, si, comme l'ont tant de fois répété les protestants, le culte des saints est contraire à la loi de Dieu, comment en concilier la pratique avec les promesses que Jésus-Christ a faites à son Église, lorsqu'il lui a dit qu'il serait avec elle tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles? S'il n'a pas d'autre fondement que la superstition, qu'on nous dise donc comment il aura pu s'introduire partout, sans qu'il y ait eu aucune réclamation, ni de la part des papes, ni de la part des évêques? Non, ce que les chrétiens de l'Orient et de l'Occident croyaient au quatrième siècle n'est point une invention des hommes : ils le croyaient parce qu'ils le tenaient de leurs pères, parce qu'il leur avait été transmis par les traditions apostoliques.

438. Enfin, nous trouvons même dans l'Église primitive des preuves de la croyance catholique concernant le culte des saints. Saint Cyprien, mort en 258, atteste que les chrétiens offraient le sacrifice à l'honneur des martyrs toutes les fois qu'ils célébraient le jour de leur mort par une commémoraison anniversaire : *Sacrificia pro eis semper, ut meministis, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus* (1). Vous remarquerez que ce saint docteur parle des fêtes à l'honneur des martyrs comme de fêtes qui se renouvelaient chaque année, *anniversaria commemoratione*, et qui étaient connues des fidèles, *ut meministis*. Aussi Tertullien, qui appartient au second et au troisième siècle, fait mention de ces fêtes, qu'il suppose également établies dans l'Église : *Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus* (2). On sait que par *natalitia* les auteurs ecclésiastiques entendent le jour de la mort des saints, parce que ce jour-là même ils sont nés pour le ciel, d'une nouvelle naissance qui leur donne la vie éternelle. Si nous remontons plus haut, nous arrivons aux temps dits apostoliques, et nous trouvons un témoignage du plus grand poids dans la lettre de l'Église de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe. Nous lisons dans cette lettre, qui nous a été conservée par Eusèbe, que les chrétiens, ayant pu sauver quelques ossements du corps de ce saint évêque, les mirent en dépôt dans un lieu convenable, pour s'y assembler, autant que possible, tous les ans, afin de célébrer le jour de sa mort avec une sainte allégresse : *Quo etiam in loco nobis, si fieri poterit, convenientibus, concedit Deus natalem ejus martyrii diem cum hilaritate et gaudio celebrare* (3).

(1) Lettre XXXIV. — (2) Livre de la Couronne, c. III. — (3) Eusèbe, *Hist. eccl.*, liv. IV, c. XV.

439. Quelque temps auparavant, saint Justin, écrivant aux empereurs païens en faveur des chrétiens, leur disait : « Nous honorons et nous adorons le Père, et le Fils qui vient de lui, et « l'armée des bons anges qui ont été faits à sa ressemblance et « lui sont soumis, et l'Esprit qui a parlé par les prophètes (1). » Ici revient ce que nous avons dit de l'*adoration :* ce terme exprime le culte suprême, ou le culte de *latrie*, lorsqu'il s'agit du culte de Dieu ou des personnes de la sainte Trinité ; tandis qu'il ne signifie qu'un culte inférieur ou subordonné, quand on parle du culte des anges ou des saints. Il est donc prouvé que, dans les trois premiers siècles comme dans les siècles suivants, l'Église a constamment honoré d'un culte religieux les anges et les martyrs. Donc, encore une fois, ce culte vient des apôtres et de Jésus-Christ ; donc on ne peut le mépriser sans mépriser Jésus-Christ lui-même.

Jusqu'ici nous n'avons parlé du culte des saints que d'une manière générale ; il nous reste à faire connaître les principaux actes de ce culte, qui sont l'invocation des saints, et le respect religieux tant pour les images que pour les reliques sacrées. Ce que nous en dirons ne pourra que développer et confirmer les preuves que nous avons données du dogme catholique ; puisque invoquer les saints, c'est les honorer ; et qu'honorer les images et les reliques des saints, c'est les honorer eux-mêmes.

CHAPITRE X.

De l'invocation des saints.

440. Il est permis, il est bon, il est utile d'invoquer les anges et les saints, ainsi que l'enseigne l'Église catholique. Suivant le concile de Trente, les évêques et ceux qui sont chargés de l'instruction des fidèles doivent les instruire avec soin sur l'intercession des saints, en leur apprenant que « ceux qui règnent avec « Jésus-Christ offrent des prières à Dieu pour les hommes ; qu'il « est bon et utile de les invoquer, de les supplier, et de réclamer

(1) Eum (Patrem), et Filium, qui ab eo venit ac nos ista docuit, et cæterorum, qui illum assectantur eique assimilati sunt, bonorum angelorum exercitum, et Spiritum propheticum, colimus et adoramus. *Apol.* I, *n°* VI, *édit. des Bénédictins.*

« leur assistance et leurs prières pour obtenir des grâces et des « faveurs de Dieu par son Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui « est seul notre rédempteur et notre sauveur. Ceux-là ont des sen- « timents contraires à la piété, qui nient qu'on doive invoquer les « saints qui jouissent dans le ciel d'une félicité éternelle; ou qui « soutiennent que les saints ne prient pas pour les hommes; ou que « c'est une idolâtrie de les invoquer, afin qu'ils prient pour chacun « de nous en particulier; ou que c'est une chose aussi contraire à « la parole de Dieu qu'à l'honneur qu'on doit à Jésus-Christ, seul « et unique médiateur entre Dieu et les hommes; ou même que « c'est une folie de prier, de parole ou de pensée, les saints qui « règnent dans le ciel (1). »

441. Cette croyance est fondée sur la pratique générale et constante de l'Église, qui a pour elle la tradition et même l'Écriture sainte. Nous dirons donc : L'usage d'invoquer la sainte Vierge, les anges et les saints était en vigueur dans toute l'Église dès le cinquième et le quatrième siècle; or, cet usage remonte jusqu'aux temps apostoliques; donc il vient des apôtres, donc il est conforme à l'esprit de Jésus-Christ.

Premièrement, l'invocation des saints était en usage dans toute l'Église au cinquième et au quatrième siècle. On croyait alors, comme on l'a toujours cru depuis, que les saints intercèdent auprès de Dieu pour nous, qu'ils prient pour nous, qu'ils s'intéressent à notre salut; et on les invoquait comme pouvant nous obtenir les faveurs du ciel. Au concile d'Éphèse, qui eut lieu en 431, saint Cyrille d'Alexandrie, qui en était comme l'âme, portant la parole le jour de la fête de saint Jean, s'exprimait en ces termes : « Quel est-il donc, je vous le demande, celui qui est entré dans « ce monde? et de quelle manière est-il entré? Ouvrez-nous ce

(1) Mandat sancta synodus omnibus episcopis et cæteris docendi munus curamque sustinentibus, ut.... de sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore et legitimo imaginum usu, fideles diligenter instruant, docentes eos, sanctos una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per Filium ejus Jesum Christum, Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero qui negant, sanctos æterna felicitate in cœlo fruentes, invocandos esse; aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare; vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam; vel pugnare cum Verbo Dei, adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi; vel stultum esse in cœlo regnantibus, voce vel mente, supplicari, impie sentire. *Sess.* XXV, *de l'invocation des saints.*

« mystère, ô évangéliste! Parlez, ô bienheureux Jean, vous qui « fûtes appelé fils du tonnerre... Voyez cette assemblée de pas- « teurs qui accourent à vous. Soulevez-nous la pierre, comme le « bienheureux Jacob l'a fait pour les bergers de Laban; décou- « vrez-nous le puits de la vie; donnez-nous de pouvoir y puiser « à votre exemple, ou plutôt conduisez-nous à votre propre « source (1). »

442. Saint Augustin, mort en 430, dit que « tous les martyrs, « étant avec Jésus-Christ, intercèdent pour nous; et que leur in- « tercession ne finira point, que nos gémissements ne soient pas- « sés (2). » Le même docteur répète, en divers endroits (3), que nous sommes secourus par les prières des saints; et il invoque lui-même saint Cyprien, afin d'obtenir par ses prières la grâce d'imiter ses vertus (4). Saint Jérôme pensait comme saint Augustin : « Si, dit-il, les apôtres et les martyrs, étant encore en ce « monde, peuvent prier pour les autres, malgré la sollicitude qu'ils « doivent avoir pour eux-mêmes, à plus forte raison prieront-ils « après leurs couronnes, leurs victoires et leurs triomphes. Au- « raient-ils en effet moins de pouvoir depuis qu'ils sont avec Jésus- « Christ (5)? »

443. Écoutez saint Jean Chrysostome : « Où est, s'écrie-t-il, le « tombeau d'Alexandre le Grand? Montrez-le-moi, et marquez- « moi, si vous le savez, le jour où il est mort. Mais les tombeaux « des serviteurs de Jésus-Christ sont illustres dans la première ville « du monde; personne n'ignore le jour de leur mort, qui est de- « venu un jour de fête dans le monde entier. Les tombeaux des « serviteurs de Jésus-Christ sont plus magnifiques que les palais « des rois, non par la grandeur et la beauté de l'édifice, mais, ce

(1) Mysterium hoc aperi, o evangelista! affare etiam nunc, o beate Joannes, qui tonitrui filius appellatus es.... Ecce tantus hic pastorum cœtus ad te venit: remove nobis lapidem, sicut beatus Jacob pastoribus : resera nobis puteum vitæ; da ut nunc quoque de salutaris fontibus hauriamus; imo vero tuum nobis fontem appone. *Labbe, tom.* III, *col.* 1021, *etc.* — (2) Omnes martyres, qui cum illo (Christo) sunt, interpellant pro nobis Non transeunt interpellationes ipsorum, nisi cum transierit gemitus noster. *Sur le ps.* LXXXV. — (3) Liv. XXI contre Fauste, c. XXI; liv. XXII, de la Cité de Dieu, c. VIII; sermon CCCXIX, etc — (4) Adjuvet itaque nos orationibus suis in istius carnis mortalitate tanquam in caliginosa nube laborantes, ut, donante Domino, quantum possumus, bona ejus imitemur. *Liv.* VII, *du Baptême, c.* I. — (5) Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro cæteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti; quanto magis post coronas, victorias et triumphos?.... Et postquam cum Christo esse cœperint, minus valebunt. *Liv. contre Vigilance.*

« qui est préférable, par le concours des peuples. Car celui qui « porte la pourpre visite lui-même ces tombeaux pour les vénérer : « et ayant déposé son faste, il s'y tient debout, et prie les saints « de l'aider par leurs prières. Celui qui est ceint d'un diademe veut « avoir pour patrons un pêcheur et un faiseur de tentes. Direz-vous « que Jésus-Christ soit mort, lui dont les serviteurs, même après « leur mort, sont les protecteurs de ceux qui commandent à l'uni- « vers (1)? Allons souvent, dit-il ailleurs, visiter les saints mar- « tyrs : touchons leurs châsses, embrassons avec foi leurs saintes « reliques, afin d'attirer sur nous quelque bénédiction de Dieu. Car « comme de braves soldats, montrant au roi les blessures qu'ils « ont reçues à son service, lui parlent avec confiance; de même « les martyrs, en montrant leurs têtes coupées, peuvent obtenir ce « qu'ils veulent du Roi des cieux (2). » Suivant saint Ambroise, « supplions les anges, qui nous ont été donnés pour gardiens ; « supplions les martyrs, qui peuvent intercéder pour nos péchés, « eux qui ont lavé dans leur propre sang les péchés qu'ils ont pu « avoir commis. Car ils sont les martyrs de Dieu, ils sont nos pré- « sidents, nos surveillants, les observateurs de notre conduite. Ne « rougissons pas d'admettre, comme intercesseurs de notre infir- « mité, ceux qui dans leurs épreuves et leurs triomphes ont expé- « rimenté l'infirmité de la chair (3). »

(1) Ubi, quæso, Alexandri tumulus est? Ostende mihi, et dic quo die mortuus sit : at Christi servorum tam splendida sepulchra sunt, ut quæ urbem præstantissimam ac regiam occuparint, et dies noti atque clari, qui festi a toto orbe celebrantur.... Ac sepulchra eorum, qui Crucifixo servierunt, regias aulas splendore vincunt, non magnitudine aut pulchritudine ædificiorum ; nam hac parte illa superant, sed quod multo majus, coeuntium studio. Nam et ille qui purpuram gestat, ad sepulcra illa se confert, ut ea exosculetur : abjectoque fastu supplex stat, sanctosque obsecrat, ut ipsi apud Deum sibi præsidio sint ; atque, ut et tentoriorium opificem, et piscatorem, et quidem fato functos patronos habeat, precibus is contendit qui diademate cinctus est. Ergo ne, dic, quæso, horum Dominum mortuum dicere audebis, cujus servi, etiam defuncti, eorum, qui universo orbi imperant, patroni sunt? *Homélie* XXVI, *sur la* IIe *épître aux Corinthiens.* — (2) Idcirco sæpe eos invisamus, capsulam attingamus, magnaque fide reliquias eorum complectamur, ut inde benedictionem aliquam assequamur. Etenim, sicut milites vulnera quæ in præliis sibi inflicta sunt regi monstrantes, fidenter loquentur ; ita et illi in manibus absecta capita jactantes et in medium afferentes quæcumque voluerint apud Regem cœlorum impetrare possunt. *Homélie sur saint Juventin et saint Maximin, martyrs.* — (3) Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad præsidium dati sunt. Martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quodam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine, etiamsi quæ habuerunt peccata, laverunt. Isti enim sunt Dei martyres, nostri præsules, spe-

144. **Saint Grégoire de Nysse, contemporain de saint Ambroise,** adressait la prière suivante au martyr Théodore : « Nous avons « besoin de bien des grâces : intercédez par vos prières auprès de « notre commun maître et souverain ; car la patrie du martyr est « le lieu où il a souffert ; ses concitoyens, ses frères et ses alliés « sont ceux qui possèdent ses reliques, qui les conservent et les « honorent. Nous craignons les afflictions, nous redoutons les dan« gers. Les Scythes impies s'approchent, et nous menacent de la « guerre. Comme soldat, combattez pour nous ; comme martyr, « parlez librement pour vos concitoyens. Quoique vous soyez élevé « au-dessus du siècle, vous connaissez les nécessités de la condi« tion humaine. Demandez pour nous la paix, afin que nos assem« blées publiques ne soient point interrompues ; afin que, dans sa « fureur, le barbare ne se tourne point contre les temples, les au« tels, et ne foule pas les choses saintes sous ses pieds profanes et « sacriléges. Nous reconnaissons que nous vous sommes redeva« bles d'avoir été conservés jusqu'ici ; nous vous demandons, pour « l'avenir, de nous continuer votre protection. S'il est besoin d'une « plus grande intercession et d'un plus grand concours de prières, « assemblez le chœur de vos frères les martyrs, et priez tous en« semble pour nous ; les supplications réunies de tant de justes « couvriront les péchés des peuples. Avertissez Pierre, excitez « Paul, ainsi que Jean le Théologien, le disciple bien-aimé, afin « qu'ils s'intéressent pour les Églises qu'ils ont fondées, et pour « lesquelles ils ont été chargés de chaînes et ont sacrifié leur « vie (1). »

culatores vitæ actuumque nostrorum. Non erubescamus eos intercessores nostræ infirmitatis adhibere ; quia ipsi infirmitates corporis, etiam cum vincerent, cognoverunt. *Liv. des Veuves*, c. IX. — (1) Multorum beneficiorum indigemus : intercede et deprecare pro patria apud communem regem et Dominum. Nam patria martyris est etiam locus passionis ; cives item et fratres et cognati qui et habent eum et tuentur, et ornant atque honorant. Timemus afflictiones et expectamus pericula ; non longe absunt scelesti Scythæ bellum adversum nos parturientes. Ut miles propugna pro nobis, ut martyr pro conservis utere libertate loquendi. Etiam si superasti seculum, at nosti affectus et usus necessitatesque humanæ conditionis : pete pacem, ut hi publici conventus non desinant ; ne debacchetur atque grassetur adversus templa altariave rabiosus et sceleratus barbarus ; ne conculcet sancta profanus et impius. Nos enim etiam, quod incolumes et integri conservati sumus, tibi beneficium referimus. Petimus autem etiam futuri temporis præsidium atque securitatem. Quod si majori etiam opus fuerit advocatione ac deprecatione, fratrum tuorum martyrum coge chorum, et cum omnibus una deprecare, multorum justorum preces populorum peccata luant ; admone Petrum, excita Paulum, Joannem item Theologum ac discipulum dilec-

445. Saint Grégoire de Nazianze, mort en 390, parlant de saint Athanase qui avait soutenu plusieurs combats pour la défense de la vérité : « Maintenant, dit-il, il regarde du haut du ciel ce qui « se passe ici-bas · il tend la main à ceux qui combattent pour la « vertu, et les assiste avec d'autant plus d'efficacité, qu'il est à « présent délivré des liens du corps (1). » Puis il finit son éloge par une prière qu'il lui adresse tant en son nom qu'au nom de son peuple. Voici cette prière : « Regardez-nous d'un œil favorable, et « ne cessez point de conduire ce peuple, qui est le parfait adora- « teur de la parfaite Trinité que l'on connaît et que l'on adore dans « le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Si nous jouissons de la paix, « retenez-moi en cette vie, et paissez avec moi le troupeau qui « m'est confié. Si la guerre doit continuer dans l'Église, retirez- « moi de ce monde, et placez-moi avec vous et avec ceux qui « partagent votre bonheur (2). » Il invoque aussi saint Basile (3) et saint Cyprien (4). Le premier de ces deux saints évêques rapporte que, de son temps, les fidèles invoquaient les martyrs dans la prospérité comme dans l'affliction ; que tantôt une mère les priait pour ses enfants, tantôt elle leur demandait le retour de son mari lorsqu'il était en voyage, ou le rétablissement de sa santé lorsqu'il était malade (5). Il invoquait lui-même les saints apôtres, les prophètes et les martyrs (6).

Dans le même temps, saint Cyrille de Jérusalem rend ainsi témoignage de la croyance de l'Église : « Lorsque nous offrons le « saint sacrifice, nous faisons mémoire de ceux qui se sont en-

tum, ut pro Ecclesiis, quas constituerunt, solliciti sint, pro quibus catenas gestaverunt, pro quibus pericula ac mortem tulerunt. *Discours sur saint Théodore, martyr.* — (1) Nunc res nostras, ut persuasum habeo, cœlitus inspicit, ac virtutis causa laborantibus manum porrigit, eoque magis quod corporis vinculis liberatus est. *Discours* XXIV. — (2) Nos autem utinam ipse benignus desuper et placidus aspicias atque hunc populum gubernes, perfectum perfectæ Trinitatis, quæ in Patris et Filii et Spiritus Sancti contemplatione intelligitur et colitur, adoratorem : meque, si quidem res pacatæ futuræ sint, in vita teneas, gregemque mecum pascas : sin autem Ecclesia bellis flagratura est, reducas, aut assumas tecumque et cum tui similibus colloces, tametsi magnum sit quod postulo. *Discours* XXI. — (3) Discours XX. — (4) Discours XVIII. — (5) Qui aliqu angustia premitur, ad quadraginta martyres confugit ; qui lætatur, recurrit ad eosdem ; ille quidem ut a malis liberetur, hic vero ut res sibi secundæ esse per gant. Hic mulier pia pro liberis orans deprehenditur : peregrinanti marito reditum, infirmo salutem petit. *Homélie sur les quarante martyrs.* — (6) Sanctos apostolos, et prophetas, et martyres, ad supplicationem quæ est ad Deum, invoco, ut per eos, id est per interventionem eorum propitius sit mihi misericors Deus. *Lettre* CCV.

« dormis dans le Seigneur, savoir, des patriarches, des prophètes, « des apôtres et des martyrs, afin que leurs prières et leur inter« cession rendent nos prières plus agréables à Dieu (1). » Eusèbe de Césarée, mort en 340, atteste que les chrétiens visitaient les tombeaux des martyrs, et y faisaient des vœux et des prières (2). Il est donc constant que, dès le commencement du quatrième siècle, l'Église était dans l'usage d'invoquer les saints ; aussi les protestants sont-ils d'accord avec nous sur ce fait.

446. Secondement, cet usage n'était point nouveau ; il remonte aux temps apostoliques, aux apôtres par conséquent ; puisque, de l'aveu de nos adversaires, les successeurs des apôtres, durant les trois premiers siècles, ne se sont pas plus écartés que les apôtres eux-mêmes de la doctrine de Jésus-Christ. D'abord, comme nous l'avons déjà fait remarquer, il est impossible que le dogme catholique sur le culte des saints ait été reçu dans toute l'Église au quatrième siècle, à moins qu'il ne soit venu de plus haut, à moins qu'il n'ait été transmis de siècle en siècle par l'enseignement des pasteurs et la pratique des fidèles. Outre que l'Église a des promesses qui ne lui permettent pas d'innover en matière de religion, il n'est personne qui ne comprenne que si l'invocation des saints eût été nouvelle, elle eût soulevé les plus vives réclamations de la part des pasteurs et des fidèles ; de sorte qu'elle n'aurait jamais pu prendre dans toutes les parties du monde chrétien.

447. D'ailleurs il est constant qu'on invoquait les saints même dans les premiers siècles. Saint Cyprien, mort en 258, avait fait avec le pape Corneille une espèce de contrat, par lequel ils s'étaient promis que celui qui viendrait à mourir le premier ne manquerait pas de prendre à cœur les intérêts de l'autre, en priant le Seigneur pour lui (3). Et le même saint, écrivant à des vierges consacrées à Dieu, leur disait : « Quand vous serez parvenues au lieu destiné à récom« penser la virginité, ne manquez pas alors de vous souvenir de nous : « *mementote nunc nostri, cum incipiet in vobis virginitas hono« rari* (4). » Origène, qui est mort quelques années avant saint Cyprien, dit qu'on ne doutait point de son temps que les saints ne

(1) Recordamur eorum qui obdormierunt : primum patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martyrum ; ut Deus eorum precibus et legationibus orationem nostram suscipiat. *Catéchèse mystagogique* V[e], *n°* IX. — (2) Voyez ci-dessus, le n° 436. — (3) Si quis isthinc nostrum prior divinæ dignationis celeritate præcesserit, perseveret apud Dominum nostra dilectio ; pro fratribus ac sororibus nostris apud misericordiam Patris non cesset oratio. *Lettre* LVII — (4) De disciplina et habitu virginum.

nous aident par leurs prières : *Quis dubitat quod sancti orationibus nos juvent* (1) ; qu'ils intercèdent auprès de Dieu pour nous, ainsi qu'il est écrit dans les livres des Machabées : *C'est là le prophète Jérémie, qui prie constamment pour le peuple de Dieu* (2). Saint Irénée, évêque de Lyon dès 177, nous montre dans la sainte Vierge l'avocate du genre humain, en nous enseignant comme elle est devenue celle de la mère de tous les hommes ; il oppose la désobéissance d'Ève à l'obéissance de Marie : « La première, séduite par le démon, s'est éloignée de Dieu en désobéissant à son ordre ; la seconde s'est laissé humblement persuader, « au discours de l'ange, qu'elle enfanterait le Fils de Dieu ; et, par « son obéissance à la volonté divine, la Vierge Marie est devenue « l'*avocate* d'Ève vierge et prévaricatrice (3). » Il est donc vrai de dire que l'usage ou est l'Église d'invoquer les saints remonte au delà du quatrième siècle, et qu'il n'a pu venir que des apôtres et de Jésus-Christ.

448. Quoique la tradition suffise pour établir un dogme catholique, nous avons dit que la croyance de l'Église était fondée sur l'Écriture. Jacob demande à l'ange contre lequel il avait lutté, sa bénédiction, ajoutant qu'il ne le quittera point qu'il ne l'ait béni : *Non demittam te, nisi benedixeris mihi* (4). Le même patriarche bénissant les enfants de Joseph : « Que l'ange qui m'a délivré de tous « mes maux, dit-il, bénisse ces enfants : *Angelus qui eruit me de* « *cunctis malis, benedicat pueris istis* (5). » Un ange disait à Tobie : « Quand tu priais avec larmes, j'offrais ta prière au Seigneur : *Quan-* « *do orabas cum lacrymis, obtuli orationem tuam Domino* (6). » Nous lisons aussi dans l'Apocalypse : « Il vint un ange qui se tint « debout devant l'autel, ayant un encensoir d'or ; et on lui donna « une grande quantité de parfums composés des prières de tous les « saints, pour les offrir sur l'autel d'or qui est devant le trône de « Dieu. Et la fumée des parfums composés des prières des saints, « s'élevant de la main de l'ange, monta devant Dieu (7). » Or, si les

(1) Homélie XXVI, sur le ch. XXXI du livre des Nombres. — (2) Homélie III, sur le Cantique des cantiques. — (3) Quemadmodum enim illa per angeli sermonem seducta est, ut effugeret Deum, prævaricata verbum ejus ; ita et hæc per angelicum sermonem evangelizata, ut portaret Deum, obediens verbo ejus. Et si ea inobedierat Deo, sed hæc suasa est obedire Deo, uti virginis Evæ virgo Maria fieret advocata. *Liv.* V, *contre les hérésies, ch.* XIX. — (4) Genèse, c. XXXII, v. 26. — (5) Ibidem, c. XLVIII, v. 16. — (6) Livre de Tobie, c. XII, v. 12. — (7) Et alius angelus venit, et stetit ante altare, habens thuribulum aureum ; et data sunt illi incensa multa, ut daret de orationibus sanctorum omnium super altare aureum, quod est ante thronum Dei. Et ascendit fumus incensorum de

anges intercèdent pour nous, pourquoi n'en serait-il pas de même de tous les saints? Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit que les saints sont comme les anges dans le ciel, *sicut angeli in cœlis* (1)?

449. Concluons donc qu'il est permis, qu'il est bon et utile d'invoquer les anges et les saints, comme le fait l'Église : *Bonum atque utile esse suppliciter eos invocare* (2) ; ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, les saints n'ayant accès auprès de Dieu que par Jésus-Christ, et ne nous obtenant rien de Dieu qu'en vertu des mérites de Jésus-Christ. Les prières des saints que nous réclamons ne sont pas plus injurieuses à notre divin Sauveur que ne l'étaient les prières des apôtres pour les fidèles, et celles des fidèles pour les apôtres ; pas plus que ne le sont les prières que nous faisons, et que, de l'aveu des protestants, nous pouvons faire les uns pour les autres. En effet, il y a une grande différence entre l'invocation de Dieu et l'invocation des saints, entre la prière qui se fait à Jésus-Christ et la prière qui se fait aux bienheureux. « Nous ne prions pas Dieu et les saints de la « même manière, dit le catéchisme du concile de Trente. Nous de- « mandons à Dieu qu'il nous donne lui-même les biens, ou qu'il « nous délivre des maux ; et nous demandons aux saints, parce « qu'ils jouissent de l'amitié de Dieu, de nous prendre sous leur « protection, et de nous obtenir de Dieu les choses dont nous avons « besoin. Ainsi, nous avons deux formes de prières très-différentes: « à Dieu nous disons proprement : *Ayez pitié de nous; exaucez-* « *nous;* aux saints : *Priez pour nous.* Cependant nous pourrions, « en quelque sorte, demander aux saints d'avoir pitié de nous, car « ils sont très-miséricordieux ; c'est-à-dire que nous pouvons leur « demander de prendre compassion de notre misère, et de nous ai- « der auprès de Dieu de leur crédit et de leurs prières (3). » C'est en ce sens qu'on doit entendre certaines formules de prières dont nous nous servons quelquefois pour invoquer la sainte Vierge, les anges et les saints.

450. Qu'on ne dise pas que les saints n'entendent point nos prières, et qu'ils ne peuvent connaître nos besoins. La croyance de l'Église, l'enseignement des Pères, l'Écriture elle-même, en divers endroits, supposent que les anges et les saints connaissent nos prières et les grâces dont nous avons besoin ; ils les connais-

orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo. *Apocalypse*, c. VIII, *v.* 3 *et* 4. — (1) Saint Marc, c. XII, v. 25. — (2) Concile de Trente. — Voyez, ci-dessus, le n° 440. — (3) Catéchisme du concile de Trente, *De la Prière*, § VI.

sent, soit par la vision intuitive dont ils jouissent dans le ciel, soit par une révélation spéciale qui se rattache à l'ordre établi de Dieu, d'après lequel l'Église triomphante se trouve en rapport avec l'Église militante et avec l'Église souffrante. Ils connaissent nos prières, puisque, comme le dit l'apôtre saint Jean, ils les portent devant le trône de l'Éternel (1).

CHAPITRE XI.

Du culte des images.

451. Il s'agit des images de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des saints, et des images qui représentent certains mystères de la religion. Or le culte des images est permis; il n'a rien de commun avec l'idolâtrie, rien qui ne soit conforme à l'esprit de la religion. Ce culte est un culte *relatif* et non *absolu*, il se rapporte aux originaux : honorer les images en peinture ou en sculpture, c'est honorer les saints ou les mystères qui en sont l'objet. Voici sur ce point le dogme catholique : suivant le concile de Trente, « on doit avoir et conserver, principalement dans les églises, les « images de Jésus-Christ, de la Vierge mère de Dieu, et des autres « saints, et leur rendre l'honneur et la vénération qui leur sont « dus : non que l'on croie qu'il y ait en elles quelque divinité ou « quelque vertu pour laquelle on doive les honorer, ni qu'on « puisse arrêter sa confiance en elles, comme faisaient autrefois les « gentils, qui mettaient leur espérance dans les idoles; mais parce « que l'honneur qu'on leur rend se rapporte aux originaux qu'elles « représentent; de sorte qu'en baisant les images, en nous dé- « couvrant et nous prosternant devant elles, nous adorons Jésus- « Christ et nous honorons les saints, dont elles portent la ressem- « blance. C'est ce qui a été défini par les décrets des conciles, et « particulièrement du second concile de Nicée, contre ceux qui « attaquaient le culte des images (2). »

(1) Et ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo. *Apocal.*, c. VIII, *v.* 4. — (2) Imagines Christi, Deiparæ Virginis, et aliorum sanctorum, in templis præsertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam : non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas, vel virtus, propter quam sint colendæ; vel quod ab eis sit aliquid petendum; vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gen-

452. En effet, le concile œcuménique de Nicée, de l'an 787, a rendu le décret suivant : « Ayant employé tout le soin et toute l'exactitude possibles, nous décidons que les saintes images, soit de couleur, soit de pièces de rapport ou de quelque autre ma-« tière convenable, seront exposées, comme la figure de la croix, « tant dans les églises, sur les vases et les habits sacrés, sur les mu-« railles et les planches, que dans les maisons et les chemins ; c'est « à savoir : l'image de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de la sainte « Vierge, des anges et de tous les saints; car plus on le voit sou-« vent dans les images, plus ceux qui les regardent sont excités au « souvenir et à l'affection des originaux. On doit rendre à ces « images le salut et la vénération d'honneur, non la véritable la-« trie ou le culte suprême que demande notre foi, et qui ne convient « qu'à la nature divine ; mais on approchera de ces images l'encens « et le luminaire, comme on en use à l'égard de la croix, des « Évangiles et des autres choses sacrées ; le tout suivant la pieuse « coutume des ancêtres. Car l'honneur de l'image passe à l'origi-« nal ; celui qui révère l'image, révère le sujet qu'elle représente. « Telle est la doctrine des saints Pères et la tradition de l'Église « catholique, qui s'étend d'une extrémité de la terre à l'autre. Nous « suivons ainsi le précepte de saint Paul, en retenant les traditions « que nous avons reçues. Ceux donc qui osent penser ou enseigner « autrement ; qui abolissent, comme les hérétiques, les traditions « de l'Église ; qui introduisent des nouveautés ; qui ôtent quelque « chose de ce qu'on conserve dans l'Église, l'Évangile, la croix, les « images ou les reliques des saints martyrs ; qui profanent les vases « sacrés ou les vénérables monastères, nous ordonnons qu'ils soient « déposés, s'ils sont évêques ou clercs, et excommuniés, s'ils sont « moines ou laïques (1). »

tibus, quæ in idolis spem suam collocabant ; sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quæ illæ repræsentant : ita ut per imagines, quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus ; et sanctos, quorum illæ similitudinem gerunt, veneremur. *Sess.* XXV, *De l'invocation des saints, etc.* — (1) Definimus in omni certitudine ac diligentia, sicut figuram pretiosæ ac vivificæ crucis, ita venerabiles ac sanctas imagines proponendas, tam quæ de coloribus et tessellis, quæ ex alia materia congruenter in sanctis Dei ecclesiis, et sacris vasis, et vestibus, et in parietibus ac tabulis, domibus et viis ; tam videlicet imaginem Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, quam intemeratæ Dominæ nostræ sanctæ Dei genitricis, honorabiliumque angelorum, et omnium sanctorum simul et almorum virorum. Quanto enim frequentius per imaginalem formationem videntur, tanto qui has contemplantur, alacrius eriguntur ad primitivorum earum memoriam et desiderium, et ad os-

453. On remarque, dans ce décret, la distinction entre l'adoration proprement dite, qui ne s'adresse qu'à Dieu, et le culte inférieur et relatif qu'on rend aux images. A la vérité, le concile se sert du mot grec *proskynein*, en latin *adorare :* mais il l'explique lui-même dans la lettre à l'empereur Constantin, où il montre, par son étymologie et par des exemples tirés de l'Écriture, que ce mot est synonyme de *saluer,* de *baiser,* de *révérer,* et qu'ainsi il peut s'appliquer même aux hommes; tandis que les mots *latrevein, latreia,* emportent l'idée du culte suprême, et ne s'appliquent qu'à Dieu seul. « Il y a, disent les Pères de Nicée, une adoration mêlée « d'honneur, d'amour et de crainte, comme quand nous adorons « votre majesté. Il y en a une de crainte seule, comme quand Ja- « cob adora Ésaü. Il y en a une d'action de grâces, comme quand « Abraham adora les enfants de Heth, à l'occasion de la sépulture « de Sara. C'est pourquoi l'Écriture, voulant nous instruire, dit : « *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui « seul.* Elle emploie le terme *adorer* indéfiniment, comme un « terme qui a différentes significations, parce qu'elle ne dit pas, « *Tu adoreras Dieu seul;* mais elle restreint cette adoration au « culte de *latrie,* en ajoutant : *Tu ne serviras que lui seul* (1). » C'est donc ignorance ou mauvaise foi de la part des protestants, de reprocher aux catholiques de rendre aux images le même culte qu'à Dieu. A prendre les mots *adorer, adoration,* dans le sens qu'on leur donne généralement aujourd'hui, ou en tant qu'ils ex-

culum, et ad *honorariam* his adorationem tribuendam : non tamen ad *veram latriam,* quæ secundum fidem est, quæque solam divinam naturam decet, impertiendam; ita ut istis, sicut figuræ pretiosæ ac vivificæ crucis et sanctis Evangeliis, et reliquis sacris monumentis, incensorum et luminum oblatio ad harum honorem efficiendum exhibeatur, quemadmodum et antiquis piæ consuetudinis erat. Imaginis enim honor ad primitivum transit : et qui adorat imaginem, adorat in ea depicti subsistentiam. Sic enim robur obtinet sanctorum Patrum nostrorum doctrina, id est traditio sanctæ catholicæ Ecclesiæ, quæ a finibus usque ad fines terræ suscepit Evangelium. *Act.* VII°. Labbe, *tom.* VII, *col.* 555. —
(1) Cum vox (adoratio) multa significet, una tamen significatione.... manifestat adorationem quæ est secundum latriam. Adhuc autem adoratio est, et ea quæ per honorem et per amorem ac timorem fit; sicut nos adoramus et gloriosissimum et mansuetissimum imperium vestrum. Est et alia per timorem tantum, sicut Jacob adoravit Esaü. Et est per gratiam, sicut Abraham adoravit filios Heth pro agro quem accepit ab eis in sepulturam Saræ uxoris suæ... Hinc enim divina Scriptura docens nos, *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies,* adorationem sine prohibitione dixit, tanquam diversas quidem significationes, sed homonymam vocem habentem, et non *soli* addidit. Porro *servies ... soli* dixit : etenim soli Deo servitutem nostram referimus. *Ibidem, col.* 583.

priment le culte de latrie, l'Église n'a jamais adoré ni les images des saints, ni les saints eux-mêmes.

454. Le second concile de Nicée s'appuie sur la croyance de l'Église universelle. En effet, toutes les Églises d'Orient applaudirent à ses décisions, et les Églises d'Occident les confirmèrent par leur adhésion. Il est vrai que plusieurs Églises des Gaules et d'Allemagne, ayant été trompées par une version infidèle, crurent que les Pères de Nicée accordaient aux images l'adoration proprement dite, qui ne convient qu'à Dieu, et refusèrent d'abord de souscrire à la condamnation des iconoclastes; mais, la méprise une fois découverte, elles reconnurent avec joie que la véritable doctrine de ce concile était celle de l'antiquité. Aussi le quatrième concile œcuménique de Constantinople, de l'an 869, déclara qu'on devait honorer et vénérer les images de la mère de Dieu, des saints anges et des autres saints, ajoutant que ceux qui pensent autrement sont anathèmes (1).

455. Le second concile de Nicée invoque aussi, en faveur du dogme catholique, l'enseignement des saints Pères. Il cite, entre autres, saint Germain, patriarche de Constantinople; saint Grégoire II, pape; Léonce, évêque de Napoli; Théodoret, saint Astérius, évêque d'Amasée; saint Nil, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, et saint Basile. A ces autorités on peut ajouter les témoignages de saint Jean Damascène, du vénérable Bède, de saint Grégoire le Grand, de saint Grégoire de Tours, de saint Augustin, de saint Paulin, de saint Jérôme, de saint Ambroise, de saint Athanase, de Lactance et d'Eusèbe de Césarée, qui atteste avoir vu des images de Jésus-Christ, de saint Pierre et de saint Paul, que l'on croyait avoir été faites de leur temps (2). Tertullien lui-même, qui touche de si près aux temps apostoliques, nous apprend que Jésus-Christ était représenté sur les vases sacrés sous l'image du bon pasteur (3).

456. D'ailleurs, au rapport d'Origène (4), de Minutius Félix (5) et de saint Cyrille d'Alexandrie (6), les païens reprochaient aux premiers chrétiens d'adorer la croix; ce qui suppose évidemment

(1) Quicumque Christi Salvatoris imaginem non adorat, is in secundo Christi adventu non videat ipsius faciem. Eadem ratione intemeratæ genitricis illius effigiem, sanctorumque angelorum, quemadmodum illos sacrarum litterarum paginæ describunt, ac sanctorum omnium veneramur et colimus. Qui aliter sentiunt, anathema sunto. *Labbe, Concil.* VIII, *col.* 1370. — (2) Hist. eccl., liv. VII, c. XVIII. — (3) De la Pudicité, c. VII. — (4) Contre Celse. — (5) Octavius de Minutius Felix. — (6) Dans ses livres contre Julien.

que dans la primitive Église on honorait les images de la croix, et qu'en les honorant on adorait Jésus-Christ crucifié, sans adorer le bois devant lequel on se prosternait. « Quand Hélène découvrit « la croix du Sauveur, dit saint Ambroise, elle adora Jésus-Christ « et non pas le bois, ce qui eût été l'erreur des gentils; elle adora « celui qui avait été suspendu à ce bois (1). » Saint Jérôme dit aussi de sainte Paule que, prosternée devant la croix, comme si elle y voyait attaché Notre-Seigneur, elle adorait (2). Ainsi donc l'Église a constamment vénéré la croix, les images de Jésus-Christ et des saints. Donc le culte des images n'a rien qui ne soit conforme à l'esprit de la religion, vu que le culte que nous leur rendons n'est qu'un culte relatif qui se rapporte aux prototypes, c'est-à-dire, aux saints qu'elles représentent; et que le culte des saints, qui n'est qu'un culte *inférieur* et *subordonné*, se rapporte lui-même à Dieu, comme à la fin dernière de toutes choses : *Honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum* (3).

457. Mais le culte des images n'est-il pas contraire au premier précepte du Décalogue? N'est-il pas écrit : « Je suis le Seigneur « votre Dieu, qui vous ai tirés du pays des Égyptiens, de la maison « de servitude. Vous n'aurez point d'autre Dieu devant moi. Vous « ne vous ferez point d'images taillées, ni toute autre figure de ce « qui est en haut dans le ciel, ou en bas sur la terre, ou dans les « eaux sur la terre (4)? » Non, le culte des images, tel qu'il a lieu dans l'Église catholique, n'est point contraire à la loi. Que prescrit en effet la loi? Elle prescrit d'adorer et de servir Dieu seul. Or l'Église n'a jamais adoré ni servi que le seul vrai Dieu. Que défend la loi? Elle défend aux Israélites d'adorer les dieux étrangers, c'est-à-dire, les fausses divinités qui étaient adorées chez leurs voisins; elle leur défend de faire des images ou figures des choses qui sont au ciel, ou sur la terre, ou dans les eaux, afin de les prémunir contre le culte des astres qu'adoraient les Chananéens, des bœufs et des autres animaux qu'adoraient les Égyptiens, des serpents et des poissons qu'adoraient les mêmes Égyptiens et les Philistins. En un mot, elle défend le culte des idoles, devant lesquelles

(1) Invenit ergo titulum (crucis), Regem adoravit, non lignum utique; quia hic gentilis est error, et vanitas impiorum : sed adoravit illum qui pependit in ligno, scriptus in titulo. *Discours sur la mort de Théodose.* — (2) Prostrata ante crucem, quasi pendentem Dominum cerneret, adorabat. *Lettre à Eustochius sur la mort de sainte Paule.* — (3) Lettre à Riparius. — (4) Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem quæ est in cœlo desuper, et quæ in terra deorsum, nec eorum quæ sunt in aquis sub terra. *Exode*, c. xx, *v.* 4.

se prosternaient les gentils, en leur prostituant le culte qui n'est dû qu'à Dieu. Voilà pourquoi, après avoir dit, *Tu ne te feras point d'images taillées*, le Seigneur ajoute aussitôt : *Tu ne les adoreras point, tu ne les serviras point ; je suis le Dieu fort, le Dieu jaloux* (1). Or, nous le répétons, quoique l'Église honore les images des saints, elle ne les adore point ; elle n'adore pas même les saints auxquels se rapporte le culte des images ; elle ne les met point à la place du Créateur, à qui seul elle rend le culte suprême que les païens rendaient à la créature. Le culte des images n'est donc point contre le premier précepte du Décalogue.

458. Direz-vous que la défense de faire des images, ayant pour objet ce qui tient à la religion, était une défense générale, absolue? Ce serait évidemment une erreur : car nous lisons, dans les livres sacrés, que Dieu lui-même ordonna de faire des figures. Le Seigneur dit à Moyse : « Vous mettrez aux deux extrémités du propitiatoire « deux chérubins d'or battu ; un chérubin d'un côté, et un chérubin « de l'autre. Ils tiendront leurs ailes étendues des deux côtés du « propitiatoire, en couvrant l'oracle ; et ils se regarderont l'un « l'autre, ayant le visage tourné vers le propitiatoire, qui couvrira « l'arche (2). » Les Israélites ayant été punis de leurs murmures par la morsure des serpents que Dieu avait envoyés contre eux, revinrent au Seigneur, et le prièrent de les délivrer de ce fléau. Alors le Seigneur dit à Moyse : « Faites un serpent d'airain, et « élevez-le, afin qu'il serve de signe : quiconque, ayant été blessé, « le regardera, sera guéri. Moyse fit donc un serpent d'airain, et il « l'éleva pour servir de signe. Et ceux qui, ayant été blessés, le re- « gardaient, étaient guéris (3). » Il faut donc, de toute nécessité, restreindre la défense de faire des figures aux images faites pour être adorées. Il en est de cette défense comme de celle d'élever des colonnes ou des pierres monumentales, ainsi qu'on le voit par ce texte du Lévitique : « Je suis le Seigneur votre Dieu : vous ne « vous ferez point d'idole ni d'image taillée ; vous ne dresserez « point de colonnes, et vous n'érigerez point dans votre terre de « pierre monumentale pour l'adorer (4). » Ce précepte est contre

(1) Non adorabis ea, neque coles : ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes. *Ibidem*, *v*. 5. — (2) Duos quoque cherubim aureos et productiles facies ex utraque parte oraculi, cherubim unus sit in latere uno, et alter in altero. *Ibidem*, *c*. XXV, *v*. 18 *et* 19. — (3) Fac serpentem æneum, et pone eum pro signo : qui percussus aspexerit eum, vivet. Fecit ergo Moyses serpentem æneum, et posuit eum pro signo : quem cum percussi aspicerent, sanabantur. *Nombres*, *c*. XXI, *v* 8 *et* 9. — (4) Ego Dominus vester : non facietis vobis idolum et sculp

les images et les monuments ; or il ne défend que les monuments qui doivent être adorés. En effet, Josué n'a-t-il pas élevé douze grandes pierres, en mémoire du passage miraculeux du Jourdain (1)? N'en a-t-il pas encore élevé une, sur la fin de sa vie, pour perpétuer le souvenir de l'alliance contractée par son ministère entre Dieu et le peuple d'Israël (2)? Et Samuel n'a-t-il pas dressé une pierre de choix, comme monument d'une victoire remportée sur les Philistins (3)? Il est visible par ces faits que, quoiqu'il fût défendu d'ériger des colonnes et des pierres pour les adorer, il était néanmoins permis d'en élever dans des vues différentes. Il est donc vrai aussi que, quoiqu'il fût défendu de faire des images pour les adorer, il était permis d'en faire dans une autre intention.

459. Enfin, en supposant qu'il ait été défendu aux Juifs de rendre tout autre culte que celui qui s'adresse directement à Dieu, ou de se prosterner, soit devant les chérubins qui étaient placés sur l'arche, soit devant le serpent d'airain que Moyse avait élevé dans le désert comme une figure du Sauveur du monde qui devait être élevé sur la croix, on n'en pourrait rien conclure contre le culte que l'Église rend aux images des saints. On peut dire que cette défense n'était que pour un temps ; c'était une loi cérémonielle nécessaire au peuple juif, vu son penchant pour l'idolâtrie, et l'exemple des peuples dont il était environné. « Lorsque Israël, comme le « dit Leibniz, eut été contraint par la cherté des vivres de se « rendre en Égypte, et que les Israélites se furent multipliés dans « ce pays, de peur que leur constance ne fût ébranlée par la contagion d'une nation très-superstitieuse, Dieu jugea à propos de déployer la force de son bras pour retirer de la servitude le peuple « qu'il s'était choisi, et de lui donner, par le ministère de Moyse, « de nouvelles lois, parmi lesquelles il lui interdisait tout usage « des statues, au moins dans la religion, afin de l'éloigner du culte « des idoles, qui était alors si général (4). La loi de Dieu, s'il en « existe contre les images et leur culte, en ce qu'elle n'a rien de « contraire à l'honneur dû à la Divinité, ne doit être regardée que « comme une loi cérémonielle établie pour un temps, et retenue « quelque temps par les premiers chrétiens, peut-être pour de « graves raisons ; comme celle du jour du sabbat, et encore la défense du sang et des chairs suffoquées, marquée bien plus expres-

tile ; nec titulos erigetis, nec insignem lapidem ponetis in terra vestra, ut adoretis eum. *Lévitique*, c. XXVI, v. 1. — (1) Josué, c. IV, v. 20. — (2) Ibidem, c. XXIV, v. 26. — (3) Ier liv. des Rois, c. VII, v. 12. — (4) Système de théologie, publié par M. Émery, pag. 128

« sément dans le Nouveau Testament, et cependant abolie pour la « plus grande partie des chrétiens, lorsqu'il n'y a plus eu de raison « de la conserver (1). Lorsque le culte des démons eut été détruit « dans la plus grande partie du monde connu et civilisé, et qu'on « ne parlait plus des dieux que pour en plaisanter, les hommes « graves eux-mêmes ne trouverent plus de raison pour exclure du « culte divin les images, qui sont l'alphabet des gens simples, et « un puissant moyen d'exciter à la piété le peuple ignorant (2). »

460. Les auteurs de la Réforme ont prétendu que le culte des images était une idolâtrie. Mais, comme le dit encore Leibniz, qui ne peut être suspect puisqu'il était protestant, « après avoir « établi que l'on ne reconnaît d'autre vénération des images que « celle de l'original en présence de l'image, il n'y a pas plus d'ido- « lâtrie dans ce culte que dans celui qu'on rend à Dieu et au Christ « en prononçant son saint nom. Car les noms sont des signes, et « même de beaucoup inférieurs aux images, puisqu'ils représen- « tent bien moins la chose. Ainsi, lorsqu'on dit que l'on honore une « image, on ne doit pas l'entendre autrement que lorsqu'on dit « qu'au nom de Jésus tout genou fléchit, que le nom du Seigneur « soit béni, qu'on rend gloire à son nom ; et adorer en présence « d'une image extérieure, n'est pas plus répréhensible qu'adorer « l'image intérieure représentée dans notre imagination; car l'i- « mage extérieure ne sert qu'à rendre plus vive celle qui se « forme intérieurement (3). On a coutume d'objecter, continue-t- « il, ce que disaient les païens, qu'ils n'adoraient ni le marbre ni « le bois, mais les dieux. Mais, outre qu'ils admettaient une certaine « vertu dans leurs images et qu'ils y plaçaient leur confiance, le « culte des images, comme nous l'avons dit plus haut, n'avait pas « été interdit autrefois parce qu'il était mauvais en soi, mais parce « qu'il inclinait au culte des faux dieux ; car l'idolâtrie, en prenant « ce mot dans son acception ordinaire, est ce qui porte à un autre « objet l'honneur dû à Dieu. Mais aujourd'hui, dans l'Église, tout « l'honneur rendu aux images ne se rapporte qu'aux originaux, « par lesquels nous rendons nos hommages au Dieu unique et éter- « nel, qui seul mérite les honneurs divins, et dont nous considé- « rons les bienfaits dans les autres, afin que cette vue nous anime « davantage à le regarder comme la fin dernière de notre culte (4). »

461. D'ailleurs l'idolâtrie, quel qu'en soit l'objet, n'est pas seu-

(1) Ibidem, pag. 130. — (2) Ibidem, pag. 132. — (3) Système de théologie, pag. 144. — (4) Ibidem, pag. 150.

lement une imperfection, une tache, une superstition quelconque; c'est un crime, qui, aux termes des livres saints et de l'aveu de tous, exclut du royaume des cieux. « Ceux qui servent les idoles « dit saint Paul, ne posséderont point le royaume de Dieu (1). » Cependant les protestants, les luthériens, les calvinistes et les anglicans conviennent qu'on peut faire son salut dans l'Église romaine (2); ils doivent donc, pour être conséquents avec eux-mêmes, convenir également que le culte des images, autorisé de tout temps dans l'Église romaine, n'a rien de commun avec le culte des idoles. De plus, comment concilier le reproche des protestants avec le zèle de l'Église catholique pour la destruction de l'idolâtrie? Comment le concilier avec les promesses que lui a faites Jésus-Christ, en promettant d'être avec les apôtres et leurs successeurs, tous les jours et dans tous les siècles, jusqu'à la fin du monde? « On ne doit pas croire, dit Leibniz, que les portes de « l'enfer aient tellement prévalu contre l'Église et l'assistance que « Dieu lui a promise, qu'une idolâtrie aussi condamnable ait pré- « valu pendant tant de siècles dans tout l'univers chrétien (3). »

CHAPITRE XII.

Du culte des reliques.

462. Le mot *reliques*, en latin *reliquiæ*, signifie ce qui reste d'un saint après sa mort. Or, c'est un dogme catholique qu'on doit honorer les reliques des saints. Suivant le concile de Trente, « les « fidèles doivent vénérer les corps des martyrs et des autres saints « qui vivent avec Jésus-Christ; ces corps ayant été autrefois les « membres vivants de Jésus-Christ et le temple du Saint-Esprit, et « devant être un jour ressuscités pour la vie éternelle et revêtus « de la gloire, Dieu accordant par eux un grand nombre de bien- « faits aux hommes. Ceux qui soutiennent qu'on ne doit ni véné- « ration ni honneur aux reliques des saints, ou que ces reliques et « les autres monuments sacrés sont inutilement honorés par les « fideles, et que c'est en vain que l'on fréquente les lieux consacrés

(1) Neque idolis servientes.... regnum Dei possidebunt. *Ire épître aux Corinthiens*, c. VI, v. 9 *et* 10. — (2) Voyez ce que nous avons dit au tome I, n° 860. — (3) Système de théologie, pag. 154.

« à leur mémoire, pour en obtenir du secours, doivent être absolument condamnés, comme l'Église les a déjà autrefois condamnés, et comme elle les condamne encore maintenant (1). » Il en est du culte des reliques comme du culte des images : c'est un culte *relatif;* en honorant les tombeaux des saints, nous honorons les saints eux-mêmes.

463. Ce culte n'est point nouveau, il est aussi ancien que le christianisme. Les papes et les conciles, les Pères et les docteurs de tous les temps, les historiens ecclésiastiques, tout, dans l'antiquité chrétienne, dépose en faveur de la croyance générale et constante de l'Église touchant l'honneur et le respect qui sont dus aux corps des martyrs et des autres saints (2). Les protestants, ceux même qui ont attaqué ce culte avec le plus d'acharnement, confessent qu'il était reçu dans toute l'Église dès le quatrième siècle. Or, revient ici ce que nous avons dit du culte des saints en général, et du culte des images. Ce que l'Église croyait, du temps des Augustin, des Paulin, des Jérôme, des Chrysostome, des Ambroise, des Grégoire de Nysse et des Grégoire de Nazianze, des Basile et des Hilaire, elle l'avait cru dans les premiers siècles. Les promesses qu'elle a de son divin fondateur ne lui ont point permis d'innover en matière de dogme. Comment, d'ailleurs, supposer que tous les chrétiens dispersés dans l'Orient et l'Occident, toujours prêts à sacrifier leur vie plutôt que de sacrifier aux idoles ou de pratiquer aucune des superstitions du paganisme, aient néanmoins tout à coup emprunté des païens l'usage d'honorer les reliques, comme le prétendent les protestants? Croira-t-on que tous les évêques du monde chrétien, également complaisants pour les peuples, ou plutôt également lâches et prévaricateurs, aient laissé introduire partout ce nouveau culte, sans qu'aucun ait réclamé contre un tel abus? Non; l'on ne peut admettre que la vénération pour les tom-

(1) Mandat sancta synodus omnibus episcopis et cæteris docendi munus curamque sustinentibus, ut, juxta catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ usum, a primævis christianæ religionis temporibus receptum.... de reliquiarum honore.... fideles diligenter instruant, docentes eos.... sanctorum martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quæ viva membra fuerunt Christi et templum Spiritus Sancti, ab ipso ad æternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse : per quæ multa beneficia a Deo hominibus præstantur : ita ut affirmantes, sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non deberi ; vel eas aliaque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari; atque eorum opis impetrandæ causa sanctorum memorias frustra frequentari; omnino damnandos esse, prout eos damnavit, et nunc etiam damnat Ecclesia. *Sess.* XXV, *de l'Invocation des saints, etc.* — (2) Voyez, ci-dessus, le n° 432, etc.

beaux et les corps des martyrs ait été reçue dans toute l'Église au quatrième siècle, sans être forcé d'admettre, par là même, que ce culte remonte aux temps apostoliques.

464. Et on peut le prouver même directement. Il est constant, par les actes authentiques des martyrs, que, dans les premiers siècles, les fidèles recueillaient avec le plus grand soin les corps, les ossements ou les cendres de ceux qui versaient leur sang pour la foi, les déposaient dans un lieu convenable, et les honoraient avec les évêques et les prêtres qui célébraient les saints mystères sur leurs tombeaux. Nous lisons dans la relation de la mort de saint Ignace d'Antioche, arrivée l'an 107 : « Le saint martyr ayant été « livré à deux lions, fut à l'instant dévoré par ces cruels animaux. « Ils ne laissèrent de son corps que les plus gros ossements, qui « furent recueillis avec respect par les fidèles, pour être portés à « Antioche et déposés dans l'église, comme un trésor inestima- « ble (1). Pour nous, qui avons été les tristes spectateurs de sa « mort, nous avons résolu de vous en faire connaître le jour et le « temps, afin que, nous réunissant ensemble au jour de son mar- « tyre, nous communiquions avec ce généreux athlète de Jésus- « Christ (2). » On lit aussi dans la lettre de l'Église de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe, mort en 169 : « Le démon, cet ir- « réconciliable ennemi des justes, ayant été témoin de la gloire « qui avait accompagné le martyre de ce saint évêque, et comme « une vie illustre par un grand nombre de vertus avait été couron- « née par une mort pleine de merveilles, fit tous ses efforts pour « empêcher les chrétiens d'enlever son corps, quoique plusieurs « eussent désiré de le faire et de *communiquer à ses cendres.* Pour « cet effet, il se servit des Juifs pour suggérer à Nicétas, père d'Hé- « rode et frère d'Alée, d'aller trouver le proconsul, et de le prier « de refuser les restes de Polycarpe aux chrétiens, l'assurant qu'ils « abandonneraient le culte du crucifié pour mettre l'évêque de « Smyrne à sa place, s'ils ne pouvaient avoir ses reliques ; comme « si nous pouvions, nous qui sommes chrétiens, quitter Jésus-Christ « après ce qu'il a souffert pour nous, et adresser à un autre qu'à « lui nos prières et nos vœux. Car, quoique nous honorions les « martyrs et les autres fidèles serviteurs de Jésus-Christ; quoique « nous ayons recours à eux, afin d'obtenir, par leur entremise, « de partager un jour la gloire dont ils jouissent, néanmoins nous « n'adorons et nous ne servons que Jésus-Christ, Fils unique de

(1) Actes des martyrs, par D. Ruinart, pag. 19, édit. de 1731. — (2) Ibidem.

« Dieu. Vu ce différend qui s'était élevé entre nous et les Juifs, « touchant le corps de saint Polycarpe, le centurion le fit brûler. « Cependant, nous avons pu recueillir quelques ossements que le « feu avait épargnés, et nous les conservons comme de l'or et des « pierres précieuses. Notre Église s'est assemblée, conformément « à l'ordre du Seigneur, pour célébrer avec une sainte allégresse le « jour de son martyre, qui est pour lui comme le jour d'une nou- « velle naissance (1). » Nous ne finirions pas, si nous voulions rapporter tous les faits du même genre que nous offre l'histoire des trois premiers siècles de l'Église (2). Il est donc vrai, encore une fois, que la croyance de l'Église concernant le culte des reliques, remonte au berceau du christianisme; qu'elle est fondée sur l'enseignement des apôtres, et qu'elle vient de Jésus-Christ, suivant cette maxime de saint Augustin, dont on ne peut s'écarter sans ébranler les fondements de la foi : « C'est avec grande raison que « l'on croit que ce qui s'observe dans l'Église universelle et s'est « toujours observé, sans avoir été établi par aucun concile, ne peut « venir que de la tradition apostolique : *Quod universa tenet Ec- « clesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non « nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur* (3). »

CHAPITRE XIII.

Du culte et des prérogatives de la sainte Vierge Marie.

465. Le culte que l'Église rend à la sainte Vierge Marie est fondé sur les mêmes raisons et les mêmes motifs que celui qu'elle rend aux autres saints, avec cette différence que le premier est supérieur, quoiqu'il diffère essentiellement du culte que l'on doit à Dieu. En effet, si tous les saints peuvent intercéder pour nous, et si Dieu daigne écouter leurs prières, combien, à plus forte raison, est digne de notre confiance celle qui a été bénie entre toutes les femmes, et qui, en consentant à devenir mère de Dieu, est devenue, dit saint Irénée, la cause du salut pour tout le genre humain (4)! Aussi est-elle l'objet d'un culte particulier dans l'É-

(1) Ibidem, pag. 31. — (2) Voyez les Actes des martyrs, par dom Ruinart; les histoires ecclésiastiques de Baronius, de Noël Alexandre, de Fleury, *etc.*, *etc.* — (3) Liv. IV du Baptê[illegible] c. XXIV. — (4) Maria Virgo obediens, et sibi. et

glise, qui l'a toujours regardée comme notre *avocate* auprès de Dieu (1), célébrant ses titres, ses vertus et sa gloire. Toutes les générations l'ont appelée et l'appelleront bienheureuse, parce que le Tout-Puissant a fait de grandes choses en elle : *Ecce beatam me dicent omnes generationes, quia fecit mihi magna qui potens est* (2).

466. Marie est mère de Dieu, et ce titre l'élève au-dessus des saints et des anges, au-dessus de toutes les créatures. Elle est mère de Dieu dans toute la propriété de ce terme ; elle a conçu et enfanté, quant à l'humanité, Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme; c'est dans son sein que s'est incarné le Verbe éternel (3).

467. Marie, en devenant mère de Dieu, n'a point cessé d'être vierge; elle était vierge quand l'ange lui annonça le mystère qui devait s'opérer en elle, *Virum non cognosco* (4) ; elle est demeurée vierge en concevant celui qui est saint par excellence ; elle a conçu par l'opération du Saint-Esprit. « La vertu du Très-Haut, lui dit « l'envoyé de Dieu, descendra en vous, et vous couvrira de son « ombre : *Spiritus Sanctus superveniet in te; virtus Altissimi obumbrabit tibi : ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei* (5). » Elle est demeurée vierge après l'enfantement, qui, s'étant fait d'une manière surnaturelle, n'a pu porter atteinte à son intégrité virginale (6).

468. Il est reçu dans l'Église que Marie n'a jamais commis aucun péché, même véniel : l'exemption de tout péché actuel est un privilége que nous reconnaissons dans Marie, et qui n'a jamais été contesté parmi les catholiques. Le concile de Trente déclare que personne ne peut, pendant toute sa vie, éviter tout péché, même véniel, sans un privilége spécial de Dieu, *comme l'Église le croit de la sainte Vierge* (7). Les paroles de l'ange, *Je vous salue, Marie, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous*, ne sont susceptibles d'aucune limitation ; non plus que celles des Pères, qui répètent, comme à l'envi, que la mère de Dieu a toujours été pure

universo generi humano causa facta est salutis. *Liv.* III; *contre les hérésies*, c. XXII. — (1) Saint Irénée, évêque de Lyon en 177 : « Et si ea (Eva) inobedierat « Deo, sed hæc suasa est obedire Deo, uti virginis Evæ Virgo Maria fieret advo« cata? Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, « salvatur per virginem. » *Liv.* V, *contre les hérésies*, c. XIX. — (2) Saint Luc, c. I, v. 48. — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 377, etc. — (4) Saint Luc, c. I, v. 34. — (5) Ibidem, v. 35. — (6) Voyez, ci-dessus, le n° 394. — (7) Si quis hominem semel justificatum dixerit.... posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia ; anathema sit. *Sess.* VI, *can.* XXIII.

et exempte de tout péché, ou, au moins, de tout péché actuel.

469. La croyance commune des catholiques est que Marie a été exempte même du péché originel. Il n'est pas de cette croyance comme d'une opinion que l'Église abandonne aux discussions de l'école. Quoique, jusqu'ici, elle ne nous ait point été proposée comme un article de foi, elle est néanmoins si conforme à l'esprit de l'Église, et si généralement répandue parmi les fidèles, qu'on ne peut l'attaquer sans témérité. Nous reconnaissons donc que la sainte Vierge Marie, mère de Dieu, a été préservée du péché originel, lorsqu'elle a été conçue dans le sein de sa mère.

470. D'abord saint Pie V, en 1567, Grégoire XIII, en 1579, et Urbain VIII, en 1641, ont condamné solennellement soixante et dix-neuf propositions de Baïus, comme *hérétiques, erronées, suspectes*, *téméraires*, *scandaleuses* et *offensives des oreilles pieuses;* le tout *respectivement.* Or, la soixante et troisième de ces propositions est ainsi conçue : « Personne, excepté Jésus-Christ, « n'est exempt de péché originel. Ainsi, la bienheureuse Vierge est « morte à cause du péché d'Adam, qu'elle avait contracté; et « toutes les afflictions qu'elle a eprouvees en cette vie ont été des « châtiments du péché actuel ou originel, comme dans les autres « justes (1). » Cette proposition une fois condamnée, quelque qualification qu'on lui donne, soit qu'on ne la considère que comme téméraire ou comme offensive des oreilles pieuses, on ne peut la soutenir sans aller contre les constitutions dogmatiques du saint-siége, qui ont été reçues dans toute l'Église. Cependant, s'il était vrai que la sainte Vierge eût été conçue avec le péché originel, on pourrait par là même soutenir la susdite proposition; donc, on doit reconnaître que la sainte Vierge n'a point contracté le péché d'Adam.

471. En 1616, Paul V défendit d'attaquer l'immaculée conception de la sainte Vierge, dans les prédications, lectures et autres actes publics, de quelque genre qu'ils fussent. Et comme, vers l'an 1622, il s'était élevé des dissensions à ce sujet, Grégoire XV renouvela le décret de Paul V, et l'étendit même aux écrits et aux entretiens privés, défendant de rien avancer qui fût contraire au sentiment qui exempte la mère de Dieu du péché originel, tant que la question n'aura pas été définie par le siége apostolique, ou

(1) Nemo præter Christum est absque peccato originali; hinc beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum; omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut et aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis.

qu'il n'en aura pas été ordonné autrement par le souverain pontife (1).

472. Alexandre VII, confirmant les constitutions de ses prédécesseurs, s'exprime ainsi : « Voulant, à l'exemple des pontifes ro-« mains, favoriser une si louable piété, ainsi que la dévotion, la « fête et le culte établis en conséquence dans l'Église romaine, sans « aucun changement depuis l'institution de ce culte, et maintenir « en même temps cette piété et cette dévotion à l'honneur de la « bienheureuse Vierge, comme ayant été préservée du péché ori-« ginel par la grâce de l'Esprit-Saint, dont elle fut prévenue.... « nous renouvelons les constitutions des souverains pontifes nos « prédécesseurs, principalement celles de Sixte IV, de Paul V et « de Grégoire XV, en faveur du sentiment qui tient que l'âme de « la bienheureuse Vierge Marie, au moment de sa création et de « son union avec le corps, a été douée de la grâce du Saint-Esprit « et préservée du péché originel. Nous les renouvelons aussi en « faveur de la fête et du culte de la conception de la même Vierge « mère de Dieu, établis conformément à la pieuse croyance dont il « s'agit ; et nous voulons que le tout soit observé sous les censures « et les peines portées dans les mêmes constitutions (2). » Il est

(1) Mandans et præcipiens omnibus et singulis supra dictis, ne de cætere, donec articulus hujusmodi a sede apostolica definitus, vel per sanctitatem suam et sedem apostolicam fuerit aliter ordinatum, neque etiam in sermonibus et scriptis privatis audeant asserere, quod eadem beatissima Virgo fuerit concepta cum peccato originali, nec de hac opinione affirmativa aliquo modo agere seu tractare, exceptis tamen quibus a sancta sede apostolica fuerit aliter super his specialiter indultum. *Décret de l'an* 1622. — Grégoire XV permit aux dominicains, par un indult du 28 juillet de la même année, de pouvoir disserter librement dans leurs entretiens ou conférences privées, *entre eux seulement, et non entre d'autres ni avec d'autres*, de la matière de la conception de la bienheureuse Vierge Marie, sans encourir les peines portées par les décrets du saint-siége. — (2) Volentesque laudabili huic pietati, et devotioni, et festo, et cultui secundum illam exhibito in Ecclesia Romana, post ipsius cultus institutionem nunquam immutato, Romanorum pontificum prædecessorum nostrorum exemplo, favere, necnon tueri pietatem et devotionem hanc colendi et celebrandi, beatissimam Virginem, præveniente scilicet Spiritus Sancti gratia, a peccato originali præservatam.... Constitutiones et decreta a romanis pontificibus prædecessoribus nostris, et præcipue a Sixto IV, Paulo V, Gregorio XV, edita in favorem sententiæ asserentis animam B. Mariæ Virginis in sua creatione et in corpus infusione, Spiritus Sancti gratia donatam et a peccato originali præservatam fuisse ; nec non in favorem festi et cultus conceptionis ejusdem Virginis Deiparæ secundum piam istam sententiam, ut profertur, exhibiti, innovamus, et sub censuris et pœnis in iisdem constitutionibus contentis, observari mandamus. *Constitution de l'an* 1661.

donc constant que le saint-siége, que l'Église même entière, s'est montrée, depuis plusieurs siècles, constamment favorable à la doctrine qui exempte Marie du péché originel.

473. Le concile de Trente, sans définir la question touchant l'immaculée conception, nous laisse entrevoir sa pensée, lorsqu'il déclare « que, dans le décret qui regarde le péché originel, son in« tention n'est point de comprendre la bienheureuse et *immaculée* « Vierge Marie, mère de Dieu ; mais qu'il entend qu'à ce sujet les « constitutions du pape Sixte IV soient observées, sous les peines « qui y sont portées (1). » Et on voit, par l'histoire de ce concile, que ce n'est que par prudence que les Pères se sont abstenus de se prononcer d'une manière plus expresse en faveur de la croyance qui exempte la sainte Vierge du péché originel.

474. Avant le concile de Trente, le concile d'Avignon, de l'an 1457, qui a été convoqué par le cardinal Pierre de Foix et le cardinal Alain de Coétivi, tous deux légats du saint-siége, et auquel ont pris part un grand nombre d'évêques de la métropole et des provinces d'Arles et d'Aix, ordonne (2) qu'on suive inviolablement le décret du concile de Bâle, portant que « la doctrine de l'imma« culée conception de la sainte Vierge devait être approuvée, tenue « et embrassée par tous les catholiques, comme pieuse et conforme « au culte de l'Église, à la foi catholique, à la droite raison et à la « sainte Écriture ; et qu'ainsi il n'était permis à personne de tenir « ni de prêcher le contraire (3). » Il est vrai que quand les évêques de Bâle ont porté ce décret, ils ne formaient qu'un conciliabule ; mais, quoique l'assemblée n'eût plus alors l'autorité d'un concile, le décret prouve toujours que les évêques qui la composaient

(1) Declarat ipsa sancta synodus, non esse suæ intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam, Dei genitricem ; sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti papæ IV sub pœnis in eis constitutionibus contentis, quas innovat. *Sess.* v, *can.* v. — (2) Decretum in concilio Basileensi factum de conceptione beatissimæ Virginis Mariæ statuimus inviolabiliter observari ; districte omnibus inhibendo, sub excommunicationis pœna, ne quisquam aliquid in contrarium prædicare vel publice disputare præsumat *Labbe*, *Concil.*, *tom.* XIII, *col.* 1403. — (3) Doctrinam illam disserentem gloriosam Virginem Dei genitricem Mariam, præveniente et operante divini numinis gratia singulari, nunquam actualiter subjacuisse originali peccato, sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam, tanquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicæ, rectæ rationi, et sacræ Scripturæ, ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam, diffinimus et declaramus, nullique de cætero licitum esse in contrarium prædicare seu docere. *Concile de Bâle*, *sess.* XXXVI Labbe, *tom.* XII, *col.* 623.

croyaient à l'immaculée conception. Et cette croyance était partagée par le plus grand nombre des théologiens italiens, français, allemands, polonais, flamands, espagnols, portugais, anglais, écossais, et des autres nations. C'était aussi la doctrine de la plupart des académies et des universités, notamment de l'université de Paris, qui, par un statut de 1496, obligea ses membres, sous la foi du serment, à défendre l'immaculée conception, avec l'engagement de ne rien avancer qui lui fût contraire, sous peine d'être privés des honneurs, des grades et des priviléges de la compagnie.

475. Cette croyance ne date pas du quinzième siècle; elle est fondée sur l'enseignement des Pères et des anciens docteurs de l'Église. Saint Bonaventure, mort en 1274, enseigne que Marie a été pleine de grâce dans la sanctification, d'*une grâce préservatrice de la souillure du péché originel* (1). Saint Anselme, archevêque de Cantorbéry en 1093, n'est pas moins exprès : « Tous les « hommes sont morts dans les péchés, soit originels, soit actuels; « tous, la mère de Dieu exceptée (2). » Suivant saint Pierre Damien, mort en 1073, « la chair que la Vierge tenait d'Adam n'a « point contracté les souillures d'Adam (3). » Au huitième siècle, saint Jean Damascène écrivait : « Comme la Vierge mère de Dieu « devait naître d'Anne, la nature n'osa pas prévenir l'œuvre de la « grâce; mais elle attendit un instant que la grâce eût produit son « fruit (4). L'ancien serpent n'a point d'entrée dans ce paradis (5); » c'est-à-dire dans l'âme de Marie. Il n'a pu s'exprimer de la sorte qu'autant qu'il croyait que la sainte Vierge a été conçue sans péché. Saint Ildephonse, mort archevêque de Tolède vers l'an 668, regardait comme une chose constante que *la sainte Vierge a été exempte du péché originel* (6).

476. En remontant un peu plus haut, nous rencontrons saint Maxime de Turin, qui enseigne que Marie a été le temple conve-

(1) Domina nostra fuit plena gratia in sua sanctificatione, gratia scilicet præservativa contra fœditatem originalis culpæ. *Sermon* II, *sur la bienheureuse Vierge*. — (2) Omnes mortui sunt in peccatis, sive originalibus, sive voluntate additis, nemine prorsus excepto, dempta Matre Dei. *Sur le ch.* XII *de la* IIe *épître de saint Paul aux Corinthiens*. — (3) Caro Virginis ex Adam sumpta maculas Adam non admisit. *Disc.* II, *sur la Nativité de Marie*. — (4) Quoniam futurum erat ut Dei genitrix et Virgo ex Anna oriretur, natura gratiæ fœtum antevertere minime ausa est, verum tantisper expectavit, dum gratia fructum suum produxisset. *Disc. sur la Nativité de la bienheureuse Vierge Marie*. — (5) Ad hunc paradisum serpens aditum non habuit. *Disc.* II, *sur l'Assomption*. — (6) Constat eam ab originali peccato fuisse immunem. *De la Vierge Marie*.

nable pour Jésus-Christ, non point à cause de la disposition de son corps, mais *à cause de la grâce originelle* dont elle a été prévenue (1). Saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie, s'exprime en ces termes : « A l'exception de celui qui est né d'une Vierge, et de « cette même Vierge très-sainte, qui a mis au monde l'Homme-« Dieu, nous naissons tous avec le péché originel, et nous venons « tous au monde affectés de cette grave cécité que nous avons con-« tractée de notre premier père (2). » Saint Augustin, établissant contre les pélagiens le dogme du péché originel, et prouvant que tous les hommes naissent avec le péché d'Adam, en exceptait cependant la mère de Dieu. Voici ses paroles : « Excepté la sainte « Vierge Marie, de laquelle, pour l'honneur du Seigneur, *je ne « veux point qu'il soit aucunement question lorsqu'il s'agit du « péché*, car nous savons qu'il lui a été donné d'autant plus de « grâce pour *vaincre le péché de toute part*, qu'elle a mérité de « concevoir et d'enfanter celui dont il est certain qu'il n'a eu aucun « péché. Si nous pouvions rassembler ici tous les saints et saintes « qui ont vécu en ce monde, et leur demander s'ils ont été sans « péché, quelle réponse pensez-vous qu'ils donneraient? Celle de « Pélage ou de l'apôtre saint Jean? Quelle qu'ait été ici-bas l'excel-« lence de leur sainteté, tous s'écrieraient d'une seule voix : Si nous « disons que nous n'avons point de péché, nous nous trompons nous-« mêmes, et la vérité n'est point en nous (3). » Ainsi donc, selon saint Augustin, tous les hommes ont péché ; tous, à l'exception de la sainte Vierge Marie, qui a reçu de Dieu la grâce de vaincre le péché de toute part, *ad vincendum ex omni parte peccatum*, parce qu'elle devait concevoir et enfanter le Saint des saints.

477. Saint Jérôme dit que Marie *n'a été atteinte d'aucune souillure humaine ;* et il la compare à la nuée du jour qui *n'a jamais été dans les ténèbres*, mais *toujours au sein de la lu-*

(1) Idoneum plane Maria Christi habitaculum, non pro habitu corporis, sed pro gratia originali. *Homélie* v, *avant la Nativité de Notre-Seigneur.* — (2) Omnes homines, excepto illo qui de Virgine natus est, sanctissima etiam Virgine, ex qua Deus homo prodiit in mundum, excepta, cum peccato originali nascimur, et gravissima cæcitate depressi in mundum venimus, quam quidem cæcitatem de radice primi parentis contraximus. *Sur l'Évangile de saint Jean.* — (3) Excepta sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quæstionem : unde enim scimus quod ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum : hac ergo Virgine excepta.... si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est. *Liv. de la nature et de la grâce*, c. XXXVI.

mière (1) ; ce qui ne peut être vrai qu'autant que Marie a été préservée de tout péché, même originel. Saint Épiphane, mort en 403, ne pensait point autrement. « La brebis sans tache, dit-il, qui en« fanta l'Agneau qui fut le Christ, était supérieure à tout, Dieu « seul excepté, plus belle en sa nature que les chérubins, les sé« raphins, et que toute l'armée des anges (2). » Saint Ambroise regarde la sainte Vierge comme *ayant été, par l'effet de la grâce, pure de toute souillure du péché* (3). Saint Amphiloque, évêque d'Icone en 344, dit qu'elle a été formée *sans tache et sans péché* (4).

478. Arrivés au troisième siècle, nous trouvons dans Origène un témoin de la croyance de son temps touchant l'immaculée conception. Voici comment il s'exprime : « Comme l'ange salue Marie « d'un terme nouveau que je n'ai pu trouver dans toute l'Écriture, « il faut que j'en dise quelque chose. Cette parole qu'il lui a adres« sée, *Je vous salue, pleine de grâce*, en grec κεχαριτωμένη, je ne « me rappelle point l'avoir lue dans aucun endroit des Écritures. « D'ailleurs, ces mots, *Je vous salue, pleine de grâce*, ne s'adres« sent point à un homme ; c'est une salutation qui ne convient qu'à « Marie seule. Car si elle avait su que tout autre eût été salué « d'une parole semblable, elle qui avait la science de la loi avec le « don de la sainteté, et qui, par une méditation journalière, avait « pénétré les oracles des prophètes, elle ne s'en fût jamais effrayée « comme d'une salutation étrange (5). » Le mot grec signifie nonseulement *pleine de grâce*, comme le traduit la Vulgate, mais il signifie encore *formée en grâce*. Et c'est précisément le sens qui lui est attribué par Origène, comme on le voit par un autre pas-

(1) Certe nubem levem debemus sanctam Mariam accipere nullo semine humano prægravatam.... Nubes illa non fuit in tenebris, sed semper in luce. *Sur le psaume* LXXVII, *au verset :* Et deduxit eos in nube diei. — (2) Solo Deo excepto, cunctis superior extitit, natura formosior est ipsis cherubim, seraphim et omni exercitu angelorum.... ovis immaculata quæ peperit agnum Christum. *Des louanges de Marie.* — (3) Virgo per gratiam ab omni integra labe peccati. *Sur le psaume* CXVIII. — (4) Sine macula et sine peccato. *Discours* IV, *sur la sainte Vierge mère de Dieu.* — (5) Quia vero angelus novo sermone Mariam salutavit, quem in omni Scriptura invenire non potui, et de hoc pauca dicenda sunt. Id enim quod ait, *Ave, gratia plena,* quod græce dicitur κεχαριτωμένη, ubi in Scripturis alibi legerim non recordor ; sed neque ad virum istiusmodi sermo est, *Salve, gratia plena.* Soli Mariæ hæc salutatio servatur. Si enim scivisset Maria et ad alium quempiam similem factum esse sermonem, habebat quippe legis scientiam, et erat sancta, et prophetarum vaticinia quotidiana meditatione cognoverat ; nunquam quasi peregrina eam salutatio terruisset. *Homélie* VI, *sur saint Luc.*

sage où le même docteur, en parlant de Marie, dit qu'*elle n'a point été infectée par le souffle du serpent venimeux* (1).

479. Nous avons une nouvelle preuve de l'immaculée conception dans la liturgie de l'Église grecque, liturgie qui est beaucoup plus ancienne que saint Jean Chrysostome, dont elle porte le nom. On y lit, en effet, que Marie est sans faute à tous égards, *omni ex parte inculpata*, ce qui indique assez que cette Église la croyait conçue sans le péché originel. Aussi le jésuite Wangnereck, dans son ouvrage intitulé *la Piété des Grecs envers Marie*, a recueilli plusieurs passages de leurs anciens ménologues, où il est dit que la sainte Vierge est pure de toute tache, *omni nævo intacta* (2).

480. Enfin, depuis le douzième siècle, l'Église célèbre la fête de la *Conception* de la sainte Vierge. Or, il est constant que les fidèles célèbrent cette fête, non-seulement en mémoire de la conception de Marie, mais en mémoire et à l'honneur de son immaculée conception. C'est dans cet esprit que la fête s'est établie dans l'Église de Lyon, comme on le voit par la lettre de saint Bernard à cette même Église; c'est dans cet esprit qu'elle s'est répandue dans toute la chrétienté, comme le dit le pape Alexandre VII (3). Le pape Sixte IV approuva même, comme faisant partie de l'office, l'oraison suivante : « Seigneur, qui, par l'*immaculée* con« ception de la sainte Vierge, avez préparé à votre Fils une de« meure digne de lui, accordez, nous vous en prions, que comme « vous l'*avez préservée de toute tache*, en prévision de la mort « de son Fils, nous puissions aussi, étant purifiés nous-mêmes, « parvenir, par son intercession, jusqu'à vous (4). » Et le pape saint Pie V permit à l'ordre des franciscains de conserver et de réciter cette oraison, que nous trouvons aussi dans le Bréviaire de Besançon, publié par le cardinal de Choiseul en 1761, et réimprimé, en 1824, par l'ordre de M. de Villefrancon, archevêque de la même ville. Nous ajouterons que le saint-siége, qui a toujours favorisé la dévotion pour la sainte Vierge pure et sans tache, a permis dans ces derniers temps, par l'organe de la congrégation des rites, aux Églises d'Italie, d'Espagne, de France, d'Angleterre, d'Allemagne et de l'Amérique, qui en ont fait la demande, d'ajou-

(1) Nec serpentis venenosi afflatibus infecta est. *Homélie* I, *sur le même évangéliste*. — (2) Pietas Mariana Græcorum, *imprimé à Munich en* 1647.
(3) Voyez, ci-dessus, le n° 472. — (4) Deus, qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum præparasti, concede, quæsumus, ut, sicut ex morte ejusdem Filii tui prævisa, eam ab omni labe præservasti, ita nos quoque mundos, ejus intercessione, ad te pervenire concedas.

ter, dans la préface pour la fête du 8 décembre, le mot *immaculata* au mot *conceptione*, comme cela se pratique dans l'ordre de Saint-François.

481. On voit, par ce qui vient d'être dit, que l'immaculée conception est la croyance générale de l'Église, et que cette pieuse croyance est fondée sur l'enseignement des saints Pères, qui s'appuient eux-mêmes, et sur ces paroles de l'ange à la sainte Vierge, *Je vous salue*, *Marie*, *pleine de grâce*, et sur la considération que celle qui était destinée à concevoir dans son sein le Verbe incarné, le Saint des saints, devait être elle-même éminemment sainte, et par conséquent préservée, non-seulement de tout péché actuel, mais encore du péché originel. Il ne convenait pas que celle qui, en devenant mère de Dieu, brisait la tête du serpent, eût été un seul instant infectée de son souffle, ou esclave du démon, dont elle venait détruire l'empire par son divin Fils. « Il ne faut pas croire, dit saint Bernardin de Sienne, que le « Fils de Dieu eût voulu naître de la Vierge, ni se revêtir de sa « chair, si elle eût été souillée du péché originel (1). »

Aussi, par sa constitution apostolique du 8 décembre 1854, l'immortel Pie IX a défini et proclamé solennellement comme dogme de foi l'immaculée conception de la glorieuse Vierge Marie, mère de Dieu, de sorte qu'on ne peut plus révoquer ce dogme en doute sans faire naufrage dans la foi.

482. Une autre prérogative de Marie est son assomption corporelle dans le ciel. On croit encore généralement, dans l'Église, que la sainte Vierge est ressuscitée immédiatement après sa mort, et qu'elle est en corps et en âme dans le séjour de la gloire. Cette pieuse croyance est fondée sur la tradition (2), et sur les sentiments de piété que nous devons avoir pour la mère de Dieu. On conçoit difficilement que ce corps, qui n'a jamais participé à la contagion commune, et dont s'est formé, par l'opération du Saint-Esprit, le corps même du Fils de Dieu fait homme, ait éprouvé la corruption du tombeau. Aussi l'Église a-t-elle inséré dans l'office de l'*As-*

(1) Non enim credendum est quod ipse Filius Dei voluerit nasci ex Virgine, et sumere ejus carnem quæ esset maculata aliquo originali peccato. *Serm.* XLIX. — (2) Voyez saint Germain, patriarche de Constantinople, *Discours* I, *sur la mort de la mère de Dieu;* André de Crète, *Discours* II, *sur les louanges de la Vierge, etc.;* saint Jean Damascène, *Discours* II, *sur la mort de Marie;* saint Ildephonse, *Serm.* VI, *sur l'Assomption ;* saint Grégoire de Tours, *liv.* IV, *de la Gloire des martyrs*, *c.* IV. — Voyez aussi l'ancien *Missel gallican* ou *gothique*, publié par Tomasi et par Mabillon ; Benoît XIV, *des Fêtes de Notre-Seigneur et de sa mère, part.* II, *c.* CXII, etc

somption ce que saint Jean Damascène et saint Bernard ont dit de la mort, de la résurrection et de l'entrée triomphante de Marie dans le ciel (1).

Néanmoins, il n'existe aucune décision qui en fasse un article de foi. Après avoir parlé de l'incarnation du Verbe, du culte de Jésus-Christ, de ses Saints, et des prérogatives de celle qu'il a eue pour mère quant à l'humanité, il est nécessaire, suivant l'ordre des dogmes catholiques, de parler de la grâce qu'il nous a méritée en mourant pour notre salut et pour le salut du monde entier (2).

(1) Voyez le Bréviaire romain, *fête de l'Assomption.*

(2) Ce chapitre a été rédigé en 1848. L'Immaculée Conception de la glorieuse vierge Marie, Mère de Dieu, n'avait pas encore été proclamée par le Chef de l'Église comme article de foi; ce n'est que le 8 décembre 1854 que l'immortel Pie IX a décrété et défini solennellement, comme dogme révélé de Dieu, que Marie a été conçue sans péché; que, par un privilége spécial et en vue des mérites de Jésus-Christ, elle a été exemptée de la tache originelle. Voyez la bulle *Ineffabilis Deus;* voyez aussi l'ouvrage que nous avons publié sous ce titre : *Croyance générale et constante de l'Église sur l'Immaculée Conception de la glorieuse vierge Marie.* Paris, 1855, chez Lecoffre et Comp.

TRAITÉ

DE LA

GRACE ET DE LA JUSTIFICATION.

483. La nature de la grâce, qui est le principe de la justification, la manière dont elle opère sur la volonté de l'homme, ses rapports avec le libre arbitre, sont autant de mystères pour nous. « Il est si difficile, dit saint Augustin, de discerner la vérité quand « il s'agit de la liberté de l'homme et de la grâce de Dieu, que, « lorsqu'on défend le libre arbitre, il semble que l'on nie la grâce, « et que, lorsqu'on défend la grâce, il semble que l'on nie le libre « arbitre (1). » Comme on ne s'est pas toujours tenu suffisamment en garde contre cet écueil, on est tombé dans de graves erreurs. D'un côté, les pélagiens, les semi-pélagiens et les sociniens, sous prétexte de défendre le libre arbitre de l'homme, ont nié la nécessité de la grâce. De l'autre, les prédestinatiens du cinquième et du neuvième siècles, dont les erreurs ont été renouvelées, d'une manière plus ou moins expresse, par Wiclef, Luther, Calvin, Baïus, Jansénius et Quesnel, en voulant exalter l'opération et la puissance de la grâce, ont méconnu la liberté de l'homme. Pour éviter ces deux extrêmes, nous suivrons en tout l'enseignement de l'Église, qui se guide elle-même par l'Écriture et la tradition.

CHAPITRE PREMIER.

Notion de la grâce.

484. Ici le mot *grâce* exprime les dons que Dieu fait gratuitement aux hommes, principalement dans l'ordre du salut. Sous ce

(1) Ista quæstio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad

point de vue on définit la grâce : Un don surnaturel et gratuit, qui nous vient de Dieu, comme le moyen de nous faire arriver à la vie éternelle. D'abord, la grâce est un don *surnaturel;* elle se rapporte à la vision intuitive de Dieu, qui est la fin surnaturelle de l'homme (1). Elle est par là même un don *gratuit:* Dieu n'était point tenu, même dans l'hypothèse de la création, de procurer à l'homme la félicité qui nous rend participants de la gloire du ciel, et, en quelque sorte, de la nature divine, *divinæ consortes naturæ* (2). D'ailleurs, l'homme, étant déchu de son etat primitif par le péché de notre premier père, n'a été réhabilité que par un effet de la miséricorde de Dieu. La grâce *nous vient de Dieu*, et ne peut venir que de Dieu ; mais, à partir de la chute d'Adam, elle n'a été accordée à l'homme qu'en vue des mérites de Jésus-Christ, qui s'est offert à Dieu le Père comme une victime de propitiation pour tout le genre humain. Enfin, la grâce est *le moyen* de nous faire arriver à la vie éternelle; sans la grâce, nous ne pouvons rien dans l'ordre du salut.

485. On distingue la grâce *habituelle* et la grâce *actuelle*. La première, qu'on appelle aussi la grâce *sanctifiante*, est une qualité qui, résidant dans notre âme d'une manière fixe et permanente, la purifie du péche, et la rend agréable à Dieu et digne du bonheur du ciel. Cette grâce demeure en nous tandis que nous persévérons dans la justice; on ne la perd que par le péché mortel. La grâce *actuelle* est *extérieure* ou *intérieure*. La grâce *extérieure* consiste dans la prédication de l'Évangile, dans les exhortations, les conseils, les exemples qui portent au bien. La grâce *intérieure*, en tant qu'elle est *actuelle*, est l'acte même par lequel Dieu éclaire intérieurement notre entendement et fortifie notre volonté, en nous donnant le pouvoir de faire une bonne œuvre, d'accomplir un précepte, de surmonter une tentation, d'une manière utile à notre salut. Cette grâce s'appelle grâce de l'*entendement* ou grâce de la *volonté*, suivant qu'on la considère comme éclairant notre esprit d'une lumière surnaturelle, ou comme donnant à notre volonté la force de faire le bien. Cette même grâce prend le nom de grâce *prévenante*, ou de grâce *concomitante*, ou de grâce *subséquente*, selon qu'elle nous *prévient*, afin que nous connaissions et que nous voulions le bien, ou qu'elle nous accompagne et nous aide

discernendum difficilis, ut, quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri. *Liv.* I, *de la Grâce du Christ et du péché originel*, c. XLVII. — (1) Voyez, ci-dessus, le n° 110, etc. — (2) Saint Pierre, II[e] *épît.*, c. I, *v.* 4.

tandis que nous faisons le bien, ou qu'elle nous suit, afin que nous continuions à vouloir et à faire le bien : *Nolentem prævenit ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit* (1).

486. Enfin, la grâce *actuelle* se divise en grâce *suffisante* et en grâce *efficace*. La grâce *suffisante* est ainsi appelée, parce qu'elle donne le pouvoir, le vrai pouvoir de faire le bien, quoiqu'elle ne soit pas suivie de son effet. La grâce *efficace* est celle qui est suivie de son effet, c'est-à-dire celle avec laquelle on fait ce que Dieu exige de nous. Ainsi, la différence entre ces deux espèces de grâce, quant aux effets, consiste en ce qu'on résiste à la première et qu'on ne résiste pas à la seconde, quoiqu'on puisse certainement y résister. Aussi devons-nous demander à Dieu d'être toujours fidèles aux grâces qu'il veut bien nous accorder.

CHAPITRE II.

De la nécessité de la grâce.

487. La grâce actuelle intérieure est-elle absolument nécessaire au salut? Peut-il y avoir des actions bonnes sans la grâce sanctifiante? Toutes les actions de ceux qui n'ont pas la foi sont-elles moralement mauvaises? Le juste peut-il, avec des grâces ordinaires, éviter tous les péchés? Peut-il, sans une grâce spéciale, persévérer jusqu'à la fin? Telles sont les questions que nous avons à examiner dans ce chapitre.

ARTICLE I.

La grâce actuelle intérieure est-elle absolument nécessaire au salut

488. Il est de foi que, sans la grâce intérieure, on ne peut absolument rien dans l'ordre du salut. La grâce est indispensablement nécessaire pour le commencement comme pour l'accroissement et le perfectionnement de la foi, pour le commencement comme pour l'achèvement des bonnes œuvres; en un mot, pour le commencement comme pour la consommation de notre salut. Ainsi l'a défini le dernier concile œcuménique : « Si quelqu'un dit

(1) Enchiridion c. XXXII.

« que, sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit et sans son « secours, l'homme peut croire, espérer, aimer, ou se repentir « comme il faut, pour obtenir la grâce de la justification, qu'il soit « anathème (1). » Longtemps avant le concile de Trente, le concile général d'Éphèse, de 431, à la suite de vingt-trois conciles particuliers, avait condamné les erreurs de Pélage et de Célestius, qui, en niant le péché originel, niaient en même temps la nécessité et la gratuité de la grâce intérieure, en ce qui a rapport au salut.

489. Comme au sixième siècle il y avait encore dans les Gaules quelques semi-pélagiens qui n'attribuaient à la grâce que l'accroissement et non le commencement de la foi, le concile d'Orange, de l'an 529, rendit les décrets suivants :

490. « Si quelqu'un dit que la grâce de Dieu peut être donnée à « la prière de l'homme, et que ce n'est pas la grâce même qui fait « que nous la demandons, contredit ces paroles du prophète Isaïe « et de l'Apôtre : *Ceux qui ne me cherchaient point m'ont trouvé,* « *et je me suis montré à ceux qui ne me consultaient pas* (2).

491. « Si quelqu'un prétend que Dieu attend la volonté de « l'homme pour nous justifier du péché, et ne reconnaît pas que « c'est l'infusion et l'opération du Saint-Esprit en nous qui fait que « nous voulons être justifiés, il contredit l'Esprit-Saint, qui dit par « Salomon : *La volonté est préparée par le Seigneur;* et ce que « dit l'Apôtre : *C'est Dieu qui nous fait vouloir et exécuter selon* « *sa bonne volonté* (3).

492. « Si quelqu'un dit que le commencement de la foi aussi « bien que l'accroissement de cette foi, et que l'acte même par lequel nous croyons en celui qui justifie l'impie, et par lequel nous « parvenons à la génération du saint baptême, sont en nous natu- « rellement, et non par le don de la grâce, c'est-à-dire par l'inspi-

(1) Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur ; anathema sit. *Sess.* VI, *can.* III. — (2) Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiæ prophetæ, vel Apostolo idem dicenti : *Inventus sum a non quærentibus me : palam apparui his qui me non interrogabant* (Is. 65; Rom. 10). *Capit.* III. — (3) Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti (Prov. 19) : *Præparatur voluntas a Domino;* et Apostolo salubriter prædicanti (Philip. 2) : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.*

« ration du Saint-Esprit, qui change notre volonté de l'infidélité à « la foi, de l'impiété à la piété, il se montre contraire aux dogmes « apostoliques, le bienheureux Paul disant : *Nous avons confiance « que celui qui a commencé en vous cette bonne œuvre, la perfec- « tionnera jusqu'au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ; il vous « a été donné, en vue de Jésus-Christ, non-seulement de croire « en lui, mais encore de souffrir pour lui; c'est la grâce qui vous « a sauvés par la foi, et cela ne vient pas de vous, car c'est un « don de Dieu* (1).

493. « Si quelqu'un dit que la miséricorde est accordée à ceux « qui croient, qui veulent, qui désirent, qui s'efforcent, qui tra- « vaillent, qui demandent, qui cherchent, qui frappent, sans la « grâce, et ne reconnaît pas que c'est l'infusion et l'opération du « Saint-Esprit qui nous fait croire, vouloir et faire toutes ces « choses comme il faut; ou s'il subordonne le secours de la grâce « à l'humilité et à l'obéissance de l'homme, au lieu de convenir « que c'est par le secours de la grâce que nous devenons humbles « et obéissants, il résiste à l'Apôtre, qui dit : *Qu'avez-vous que « vous n'ayez point reçu? C'est par la grâce de Dieu que je suis « ce que je suis* (2).

494. « Si quelqu'un dit que par les forces de la nature nous pou- « vons faire quelque bien concernant le salut de la vie éternelle, « penser, choisir comme il faut, et consentir à la prédication de « l'Évangile, sans les lumières et l'inspiration du Saint-Esprit, qui « donne à tous cette suavité qui nous fait embrasser la vérité et y

(1) Si quis, sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus qui justificat impium, et ad generationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, beato Paulo dicente (Philip. I) : *Confidimus, quia qui cœpit in nobis bonum opus, perficiet usque in diem Domini nostri Jesu Christi;* et illud (Eph. 2) : *Vobis datum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini;* et, *gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est.* Capit. V. — (2) Si quis, sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus, nobis, misericordiam dicit conferri divinitus; non autem ut credamus, velimus, vel hæc omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur; et aut humilitati aut obedientiæ humanæ subjungit gratiæ adjutorium, nec ut obedientes et humiles simus ipsius gratiæ donum esse consentit, resistit apostolo (I Cor. 4 et 15) : *Quid habes quod non accepisti?* et : *Gratia Dei sum id quod sum.* Capit. VI.

« ajouter foi, il est séduit par l'esprit d'hérésie; puisqu'il n'entend « pas la voix de Dieu, qui dit dans l'Évangile : *Vous ne pouvez « rien faire sans moi;* ni celle de l'Apôtre, qui dit : *Nous ne « sommes pas capables de former de nous-mêmes aucune bonne « pensée comme venant de nous-mêmes; mais c'est Dieu qui « nous en rend capables* (1).

« Quand nous faisons le bien, c'est Dieu qui opère en nous et « avec nous, afin que nous le fassions (2). La récompense est due « aux bonnes œuvres qui se font; mais nous ne les faisons qu'avec « la grâce qui nous prévient (3). »

495. Saint Césaire d'Arles, qui avait présidé au concile d'Orange, écrivit au pape pour le prier de confirmer les décisions de ce concile; ce que fit Boniface II par sa lettre de l'an 330, où nous lisons le passage qui suit : « Nous avons bien de la joie que, « dans le concile que vous avez tenu avec quelques évêques des « Gaules, on ait suivi la foi catholique, en définissant, comme « vous le marquez, d'un commun consentement, que la foi par « laquelle nous croyons en Jésus-Christ nous est donnée par la « grâce divine qui nous prévient; et en ajoutant qu'il n'y a aucun « bien selon Dieu qu'on puisse vouloir, commencer, faire ou « achever sans la grâce de Dieu, suivant ces paroles du Sauveur : « *Vous ne pouvez rien faire sans moi.* Car c'est un dogme certain « et catholique, que dans toutes les bonnes œuvres, dont la foi « est la principale, quand nous ne voulons pas encore, la miséri- « corde divine nous prévient, afin que nous voulions; qu'elle nous « accompagne lorsque nous voulons, et qu'elle nous suit, afin que « nous persévérions dans la foi, conformément à ce que dit le pro- « phète David : *La miséricorde de Dieu me préviendra;* et en- « core : *Ma miséricorde est avec lui;* et ailleurs : *Sa miséricorde « me suivra.....* C'est pourquoi, recevant votre confession de foi

(1) Si quis, per naturæ vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, hæretico fallitur Spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis (Joan. 15) : *Sine me nihil potestis facere;* et illud Apostoli (2. Cor. 3) *Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Capit. VII. — (2) Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur. *Capit.* IX. — (3) Nullis meritis gratiam prævenientibus, debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant. *Capit.* XVIII.

« avec une affection convenable, nous l'approuvons comme étant « conforme aux règles catholiques des Pères (1). »

496. Cette approbation a donné une telle autorité au concile d'Orange, que les décisions de ce concile ont été reçues comme règles de foi dans toute l'Église catholique. Ces décisions sont fondées, comme on a pu le remarquer, sur l'autorité même des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Elles sont d'ailleurs conformes en tout à la tradition. Nous pourrions, en effet, citer non-seulement saint Augustin, qui a été le fléau de l'hérésie pélagienne, mais encore saint Prosper, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Cyprien, Origène, Clément d'Alexandrie, et saint Justin (2). De tout temps on a reconnu, dans l'Église, que l'homme déchu ne peut se réconcilier avec Dieu sans le secours de la grâce.

497. Il est de foi que la grâce est nécessaire pour tout ce qui a rapport au salut; il est également de foi que la grâce est gratuite à tous égards. C'est gratuitement que l'homme a été destiné à la gloire du ciel, à la vision intuitive qui dépasse l'exigence de notre nature; c'est gratuitement que nous avons été sauvés par Jésus-Christ; c'est *gratuitement*, dit saint Paul, *que nous avons été justifiés par la grâce* (3); c'est gratuitement qu'il est mort pour tous les hommes, et qu'il a obtenu pour tous les grâces nécessaires au salut. Depuis la chute d'Adam, l'homme n'a pu, par les seules forces de la nature, se rapprocher, ni de loin ni de près, de son Créateur, dont il se trouve séparé par le péché. Il ne peut plus, na-

(1) Quod etiam fraternitatem tuam, habita collatione cum quibusdam sacerdotibus Galliarum, juxta fidem gaudemus sensisse catholicam : in his scilicet, in quibus uno, sicut indicasti, consensu definierunt fidem, qua in Christo credimus, gratia Divinitatis præveniente conferri : adjicientes etiam, nihil esse prorsus secundum Deum boni, quod sine Dei quis gratia aut velle, aut incipere, aut operari, aut perficere possit, dicente ipso Salvatore nostro : *Sine me nihil potestatis facere.* Certum est enim atque catholicum, quia in omnibus bonis, quorum caput est fides, nolentes nos adhuc misericordia divina præveniat, ut velimus; insit nobis, cum volumus; sequatur etiam, ut in fide duremus, sicut David propheta dicit (Ps. 58) : *Deus meus, misericordia ejus præveniet me;* et iterum (Ps. 88) : *Misericordia mea cum ipso est;* et alibi (Ps. 22) : *Misericordia ejus subsequetur me....* Quapropter affectu congruo salutantes, supra scriptam confessionem vestram consentaneam catholicis Patrum regulis approbamus. *Lettre à Césaire d'Arles;* Labbe, *tom.* IV, *col.* 1688. — (2) Voyez l'ouvrage du docteur Hallier, *Theologia græcorum Patrum vindicata circa universam materiam gratiæ, c.* VIII. — (3) Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ in Christo Jesu. *Lettre aux Romains, c.* III, *v.* 24.

turellement, parvenir à sa fin dernière, qui est d'un ordre surnaturel, ni par conséquent mériter à aucun titre la grâce, qui est le seul moyen qui nous y conduit. Nous dirons donc avec l'Apôtre que la grâce est essentiellement gratuite; elle ne vient point de nos œuvres; autrement, la grâce ne serait plus une grâce : *Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia* (1).

498. Toutefois, quand on dit que la grâce est essentiellement gratuite, on ne prétend pas qu'une grâce ne soit jamais la récompense du bon usage que l'homme a fait d'une grâce précédente, car le juste peut, avec la grâce, mériter la vie éternelle, qui est elle-même une grâce, la plus grande de toutes les grâces : *gratia autem Dei, vita æterna* (2). La grâce est gratuite, en ce sens que, d'après l'ordre établi de Dieu, elle ne peut être la récompense des dispositions naturelles de l'homme, ou des efforts qu'il a faits de lui-même pour la mériter, comme le prétendaient les pélagiens. Ainsi, cette maxime, que *Dieu ne refuse point la grâce à celui qui fait ce qu'il peut*, ne signifie et ne peut signifier qu'une chose, savoir, que Dieu ne refuse point une seconde grâce à celui qui a fait ce qui dépendait de lui avec le secours d'une première grâce : *Cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo* (3)

ARTICLE II.

Peut-il y avoir des actions bonnes sans la grâce sanctifiante, ou sans la charité parfaite?

499. Il est de foi que toutes les actions qui précèdent la justification ne sont point mauvaises. « Si quelqu'un dit que toutes les « actions qui se font avant la justification, de quelque manière « qu'elles soient faites, sont de véritables péchés, ou qu'elles mé« ritent la haine de Dieu, ou que plus on fait d'efforts pour se « disposer à la grâce, plus on pèche grièvement, qu'il soit ana« thème. » Ainsi s'exprime le concile de Trente (4).

500. Quelque temps après la tenue de ce concile, saint Pie V

(1) Épître aux Romains, c. XI, v. 6. — (2) Ibidem, c. VI, v. 23. — (3) Saint Thomas, *Sum. part.* 1, 2, *quæst.* 109 — (4) Si quis dixerit, omnia opera quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vera esse peccata, vel odium Dei mereri; aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: anathema sit. *Sess.* VI, *can.* VII.

et Grégoire XIII d'abord, puis Urbain VIII, ont condamné ces deux propositions de Baïus : « Tout amour de la créature raisonnable est, ou cette cupidité vicieuse par laquelle on aime le « monde, ou cette louable charité par laquelle on aime Dieu, et « que le Saint-Esprit répand dans nos cœurs (1). L'obéissance qu'on « rend à la loi sans la charité n'est point une véritable obéissance (2). Tout ce que fait le pécheur ou l'esclave du péché, est « péché (3). » Il y a donc dans l'homme des mouvements qui n'émanent ni de la cupidité qui en ferait autant de péchés, ni de la charité parfaite qui les rendrait méritoires : il y a donc des actes véritablement bons, sans la grâce sanctifiante; une véritable obéissance à la loi, sans la charité; des actions non mauvaises en celui qui est en état de péché. Le pape Clément XI, par la constitution *Unigenitus*, a également condamné avec toute l'Église ces autres propositions de Quesnel : « Quand l'amour de Dieu ne règne plus « dans le cœur du pécheur, il est nécessaire que la cupidité charnelle y règne, et corrompe toutes ses actions (4). La prière des « impies est un nouveau péché; et ce que Dieu leur accorde est un « nouveau jugement de Dieu sur eux (5). »

501. Non-seulement toutes les actions du pécheur ne sont pas criminelles aux yeux de Dieu ; non-seulement elles peuvent être bonnes d'une bonté naturelle, mais elles peuvent même être surnaturellement bonnes. Suivant le dernier concile général, « les « adultes se disposent à la justification, tandis que, excités et aidés « par la grâce divine, concevant la foi d'après ce qu'ils entendent, « ils se portent librement vers Dieu, croyant comme vraies les « choses qui ont été promises et révélées de Dieu, et, surtout, que « le pécheur est justifié de Dieu par sa grâce, en vue de la rédemption qui est en Jésus-Christ; ensuite, tandis que se reconnaissant pécheurs, et passant de la crainte de la justice divine, « par laquelle ils sont utilement troublés, à la considération de la « miséricorde de Dieu, ils s'élèvent à l'espérance dans la confiance

(1) Omnis amor creaturæ rationalis, aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ a Joanne prohibetur; aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa, Deus amatur. *Prop.* XXXVIII. — (2) Non est vera legis obedientia, quæ fit sine charitate. *Prop.* XVI. — (3) Omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est. *Prop.* XXXV. — (4) Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante, necesse est ut in eo carnalis regnet cupiditas, omnesque actiones ejus corrumpat. *Prop.* XLV. — (5) Oratio impiorum est novum peccatum, et quod Deus illis concedit, est novum in eos judicium *Prop.* LIX.

« que Dieu leur sera propice à cause de Jésus-Christ, et com-
« mencent à l'aimer comme source de toute justice; et par cela ils
« s'éloignent du péché par une certaine haine et détestation, c'est-
« à-dire par cette pénitence qui doit précéder le baptême; enfin,
« tandis qu'ils se proposent de recevoir le baptême, de commencer
« une nouvelle vie, et d'observer les commandements de Dieu.
« Touchant cette préparation, il est écrit : *Pour s'approcher de*
« *Dieu, il faut premièrement croire qu'il est, et qu'il récom-*
« *pense ceux qui le cherchent.* Et : *Mon fils, ayez confiance,*
« *vos péchés vous sont remis.* Et : *La crainte du Seigneur chasse*
« *le péché.* Et : *Faites pénitence, et que chacun de vous soit*
« *baptisé au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses pé-*
« *chés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit.* Et encore : *Allez*
« *donc, et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du*
« *Père, et du Fils, et du Saint-Esprit; et leur apprenant à ob-*
« *server toutes les choses que je vous ai commandées.* Et enfin :
« *Préparez vos cœurs au Seigneur* (1). » Ces dispositions, savoir, la foi, la crainte de la justice divine, l'espérance en la miséricorde de Dieu, la détestation du péché, le désir du baptême, sont certainement des dispositions bonnes d'une bonté surnaturelle, puisqu'elles sont l'effet de la grâce : *Excitati divina gratia, et adjuti;* cependant elles précèdent la grâce sanctifiante, la charité parfaite; elles ne sont qu'une préparation à la justification : donc on peut faire des actes d'un ordre surnaturel sans la grâce sanctifiante, encore que ces actes ne soient point proprement méritoires pour le salut.

502. D'ailleurs, si les actes du pécheur sont autant de péchés, si la prière de l'impie qui revient au Seigneur est rejetée de Dieu comme un acte d'impiété; si la crainte des jugements de Dieu, la confiance en sa bonté, ne sont qu'hypocrisie et ne servent qu'à rendre le pénitent plus coupable, pourquoi donc les prophètes, pourquoi Jésus-Christ, les apôtres, les Pères de l'Église et l'Église elle-même, exhortent-ils les pécheurs à se convertir et à faire pénitence, en les menaçant de la justice du souverain juge, de la rigueur des peines de l'enfer et des châtiments éternels? Non, Dieu ne se joue point des hommes; il ne veut point la mort de l'impie; il n'imputera point à crime la crainte salutaire qu'il veut bien, dans sa miséricorde, imprimer lui-même au pécheur.

503. On nous objecte que saint Augustin ne reconnaît pas de

(1) Voyez le texte du concile de Trente dans la VI[e] session, ch. VI.

milieu entre l'amour de Dieu et l'amour de la creature, entre la cupidité charnelle et la charité parfaite : *Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei charitas* (1). Mais il en est de cette objection comme de celles que font tous les novateurs; elle tombe devant l'autorité de l'Église : quand on connaît ses décisions, on est dispensé d'examiner si elles sont conformes ou non aux opinions de tel ou tel docteur en particulier. Quel que soit le mérite d'un docteur, il ne fera jamais autorité contre l'enseignement de l'Église. Aussi, le saint-siége a-t-il condamné la proposition suivante : « Quand on trouve une doctrine clairement établie dans saint « Augustin, on peut absolument la soutenir et l'enseigner, sans « avoir égard à aucune bulle du pape (2). » Le saint évêque d'Hippone lui-même convient qu'on n'est pas toujours obligé de le suivre. « Ce n'est pas, dit-il, que je veuille qu'on adopte aveuglé- « ment tous mes sentiments; je souhaite, au contraire, qu'on ne « me suive que sur les points où l'on verra que je ne me suis pas « trompé. C'est pour cela même que je m'occupe actuellement à « faire une révision exacte de tout ce que j'ai écrit, afin de faire « voir que je ne me suis point fait une loi de me suivre moi-même « en tout. Je crois que Dieu m'a fait la grâce de croître en lumières, « à mesure que j'ai écrit; je n'ai point commencé par la perfection. « Et si, à l'âge où je suis, je prétendais y être arrivé, au point de « croire que je ne me trompe en rien de ce que j'écris, il y aurait « en cela plus de présomption que de vérité (3). »

504. Mais il est possible de concilier les opinions de saint Augustin avec la croyance de l'Église. Pour ce qui regarde cette pensée, que *la cupidité charnelle règne où la charité ne se trouve pas*, on peut tres-bien l'entendre en ce sens, qu'il n'y a pas de milieu pour nous entre l'état de grâce et l'état du péché mortel, entre la vie et la mort spirituelle; que l'homme est nécessairement esclave du démon par le péché, ou enfant de Dieu par la charité,

(1) Enchiridion, c. CXVII. — (2) Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam pontificis bullam. *Décret d'Alexandre VIII, du 7 décembre* 1690; *prop.* XXX. — (3) Quamvis neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur, nisi in iis in quibus me non errasse perspexerit. Nam propterea nunc facio libros, in quibus opuscula mea retractanda suscepi, ut nec meipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrem; sed proficienter me existimo Deo miserante scripsisse, non tamen a perfectione cœpisse : quandoquidem arrogantius loquor quam verius, si vel nunc dico, me ad perfectionem sine ullo errore scribendi jam in ista ætate venisse. *Du Don de persévérance*, c. XXI. — Voyez aussi la lettre CXLVIII[e] du même docteur, *etc.*

et que ses actions sont méritoires ou ne le sont pas, selon qu'il est dans l'un ou l'autre de ces deux états. On peut dire encore que le docteur de la grâce ne reconnaît pas de milieu entre la *cupidité* qui nous fait commettre le péché, et la *charité* qui nous fait faire le bien, en prenant le mot de *charité* pour *la bonne volonté*, pour l'amour du juste ou du bien en général ; amour qu'il distingue de la charité parfaite, de cette vertu divine qui ne vient, dans l'ordre de la grâce, qu'après la foi et l'espérance, et qui *peut être accordée* aux prières de celui qui *croit* et *espère*, sans croire et espérer comme il faut pour la *vraie félicité*. C'est ce qu'il enseigne dans le chapitre même d'où est tirée l'objection (1). Enfin saint Augustin distingue, de la manière la plus expresse, la charité *divine* et la charité *humaine;* la charité humaine, qui est bonne ou *licite*, et la charité humaine, qui est mauvaise ou *illicite* ; ajoutant que la charité par laquelle on aime une épouse, ses enfants, ses concitoyens, est *licite*, et qu'elle peut se trouver parmi les païens, les juifs et les hérétiques (2). Et, en parlant de la charité *divine*, il distingue la charité *commencée*, la charité *avancée*, la charité *grande*, la charité *parfaite*, la charité *très-grande*, et la charité *pleine* (3). Saint Augustin reconnaît donc un milieu entre la charité qui nous justifie et la cupidité charnelle ; il admet donc, conformément à la doctrine de l'Église, des actes qui n'ont pour principe ni la charité parfaite qui nous fait aimer Dieu pour lui-même, ni la cupidité vicieuse qui nous attache à la créature ; des actes, en un mot, vraiment bons, quoique faits sans la grâce sanctifiante, ou par un autre motif que celui de la charité.

(1) Qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat; qui vero non amat, inaniter credit, inaniter sperat, nisi et hoc credat ac speret, quod sibi petenti donari possit ut amet. *Euchirion*, c. CXVII. — (2) Charitas alia est divina, alia humana : alia est humana licita, alia illicita. *Sermon* CCCXLIX, c. I. — Licita est humana charitas, qua uxor diligitur ; illicita, qua meretrix vel uxor aliena.... Liceat vobis humana charitate diligere conjuges, diligere filios, diligere amicos vestros, diligere cives vestros. Omnia enim ista nomina habent necessitudinis vinculum, et gluten quodam modo charitatis. Sed videtis istam charitatem esse posse et impiorum, id est paganorum, Judæorum, hæreticorum. *Ibidem*, c. II. — (3) Charitas inchoata, inchoata justitia est ; charitas provecta, provecta justitia est ; charitas magna, magna justitia est ; charitas perfecta, perfecta justitia est ; sed charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, quæ tunc maxima est in hac vita, quando pro illa ipsa contemnitur vita.... Ubicumque autem et quandocumque ita plena sit, ut ei non sit quod adjiciatur. *De la Nature et de la grâce*, c. LXX.

ARTICLE III.

Toutes les actions de ceux qui n'ont pas la foi sont-elles des péchés?

505. Premièrement, il est certain que l'infidélité négative, c'est-à-dire l'infidélité de ceux qui n'ont jamais entendu parler de la révélation évangélique, n'est point criminelle. L'Église a condamné la proposition de Baïus, qui avait avancé le contraire (1). Dieu n'impute point cette infidélité, parce qu'elle est l'effet d'une ignorance involontaire. « Comment, dit l'Apôtre, invoqueront-ils le « Seigneur, s'ils ne croient en lui? Et comment croiront-ils en lui, « s'ils n'en ont pas entendu parler (2)? »

506. Secondement, il est certain que toutes les actions des infidèles ne sont pas des péchés. L'Église a censuré solennellement les propositions suivantes : « Toutes les actions des infidèles sont des « péchés, et les vertus des philosophes sont des vices (3). — Que « peut-on être autre chose que ténèbres, qu'égarement et que « péché, sans la lumière de la foi, sans Jésus-Christ, sans la cha- « rité (4)? » Alexandre VIII a également condamné cette proposition : « Il est nécessaire que l'infidèle pèche en toutes ses ac- « tions (5). » D'ailleurs, l'apôtre saint Paul nous apprend lui-même que les gentils qui n'ont pas la loi (écrite) font naturellement ce qui est de la loi : *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt* (6). Ce texte s'entend manifestement des nations qui n'ont pas la foi en Jésus-Christ. Baïus, il est vrai, prétend qu'on ne peut l'entendre ainsi sans être pélagien ; mais sa

(1) La proposition condamnée est ainsi conçue : « Infidelitas pure negativa, in « his, in quibus Christus non est prædicatus, peccatum est. » *Constitutions de saint Pie V, de Grégoire XIII et d'Urbain VIII contre les erreurs de Baïus ; propos.* LXVIII. — (2) Omnis enim, quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit. Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante? *Épître aux Romains, c.* X, *v.* 13 *et* 14. — (3) C'est la XXV[e] proposition de Baïus, qui est ainsi conçue : « Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. *Constitutions de Pie V, de Grégoire XIII et d'Urbain VIII.* — (4) C'est la XLVIII[e] des cent et une propositions extraites des *Réflexions morales* de Quesnel *sur le Nouveau Testament*, et condamnées par la bulle *Unigenitus* de Clément XI, en 1713; elle est conçue en ces termes : « Quid aliud esse possumus, nisi tenebræ, nisi aberratio, et nisi peccatum, sine « fidei lumine, sine Christo, et sine charitate? — (5) Necesse est infidelem in omni opere peccare. *Décret du* 7 *décembre* 1690 ; *prop.* VIII. — (6) Épître aux Romains, c. II, v. 14.

roposition a été pour cela même condamnée par saint Pie V, régoire XIII et Urbain VIII (1). On ne tomberait dans l'hérésie e Pélage qu'autant qu'on soutiendrait que les païens observent la i d'une manière surnaturelle et utile au salut, sans le secours e la grâce ; ce qui est loin de la pensée des catholiques. Ils n'ex- uent point les gentils de la grâce, et saint Paul ne les en exclut oint non plus : il ne se sert du mot *naturellement* que par oppo- tion à la loi écrite, qui n'était point connue des gentils.

507. Troisièmement, l'homme pourrait encore, même sans la râce actuelle, faire quelque bien dans l'ordre moral et naturel. pourrait, par ses propres forces, résister à certaines tentations oins violentes, aimer Dieu, comme auteur de la nature, d'un nour faible et imparfait. Pour nous en convaincre, il suffit de ter un coup d'œil sur les différentes propositions qui ont été con- amnées par le saint-siége et l'Église universelle. Ces propositions, ntre autres, sont : « Le libre arbitre, sans le secours de la grâce, ne peut servir qu'à pécher. — Il faut rejeter la distinction par laquelle on dit qu'une action est bonne en deux façons : ou parce qu'elle est bonne moralement, c'est-à-dire par son objet et par toutes ses circonstances ; ou parce qu'elle est méritoire du royaume éternel et faite par un membre de Jésus-Christ, animé de l'esprit de charité. — Celui-là pense comme Pélage, qui re- connaît que, par les seules forces de la nature, on peut faire quelque action naturellement bonne. — C'est une erreur péla- gienne de dire que le libre arbitre ait la force de nous faire éviter quelque péché (2). — Sans la grâce du Libérateur, le pécheur n'est libre que pour le mal. — La volonté que la grâce ne pré- vient point n'a de lumière que pour s'égarer, d'ardeur que pour se précipiter, de force que pour se blesser, étant capable de tout mal, impuissante à tout bien. — Sans la grâce, nous ne pouvons rien aimer que pour notre condamnation (3). »

(1) Cum Pelagio sentiunt, qui textum apostoli ad Romanos, *Gentes quæ le- m non habent, naturaliter, quæ legis sunt, faciunt,* intelligunt de gentibus ei gratiam non habentibus. *Propos.* XXII. — (2) Liberum arbitrium, sine gra- e Dei adjutorio, non nisi ad peccandum valet. *Constit. de Pie V, de Gre- ire XIII et d'Urbain VIII ; prop.* XXVII. — Illa distinctio, qua opus dicitur fariam bonum, vel quia ex objecto, et omnibus circumstantiis rectum est et onum (quod moraliter bonum appellare consueverunt), vel quia est meritorium gni æterni, eo quod sit a vivo Christi membro per spiritum charitatis, rej- enda est. *Ibidem, prop.* LXII. — Pelagianus est error dicere, quod liberum bitrium valet ad ullum peccatum vitandum. *Ibidem, prop.* XXVII. — (3) Pec- tor non est liber, nisi ad malum, sine gratia Liberatoris. *Constitution* UNIGE-

508. Nous ne nous arrêtons point sur cette question. Pourvu qu'on reconnaisse que notre intelligence, quoique obscurcie par le péché d'Adam, n'est point éteinte, et que notre libre arbitre a été affaibli par ce même péché, sans être perdu, anéanti, il nous importe peu de savoir ce que l'homme peut, de lui-même et par ses propres forces, dans l'ordre purement moral et naturel, puisque cet ordre n'existe pas, et qu'on ne le distingue que par la pensée de l'ordre ou de l'état surnaturel dans lequel l'homme a été primitivement placé par le Créateur, et depuis rétabli par Jésus-Christ. Aussi, comme nous le verrons plus bas, les gentils eux-mêmes ont-ils eu, en vertu des mérites du Rédempteur, les grâces nécessaires au salut.

ARTICLE IV.

Le juste peut-il, avec les grâces ordinaires, éviter tous les péchés, même véniels ?

509. Premièrement, il est certain que le juste peut, avec les grâces ordinaires, éviter tous les péchés mortels, quoique la persévérance finale soit vraiment un don particulier de la part de Dieu. Il n'est aucun précepte qu'il ne puisse observer, aucune tentation qu'il ne puisse surmonter, aucun péché qu'il ne puisse éviter, sans autre secours que la grâce ordinaire et relativement suffisante, qui ne manque jamais au juste. Et il ne s'agit pas seulement des péchés mortels pris isolément et en particulier, mais de tous les péchés mortels pris collectivement. Il n'en est pas des péchés mortels, dont l'occasion se présente plus rarement, comme des péchés véniels qui se présentent chaque jour, et pour ainsi dire à chaque instant. Il est plus difficile pour le juste de passer un jour tout entier sans commettre aucune faute vénielle, que de passer une semaine, un mois, une année peut-être, sans commettre aucun péché mortel.

510. Secondement, le juste peut encore, sans privilége, mais avec une grâce plus ou moins spéciale, plus ou moins forte, se préserver de tout péché même véniel, pendant un certain temps plus ou moins considérable. Cela dépend du degré de ferveur et

nitus *de Clément XI; prop.* XXXVIII. — Voluntas, quam gratia non prævenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum ; ardoris, nisi ad se præcipitandum; virium, nisi ad se vulnerandum. Est capax omni mali et incapax ad omne bonum. *Ibidem, prop.* XXXIX. — Sine gratia nihil amare possumus, nisi ad nostram condemnationem *Ibidem, prop.* XL.

de perfection auquel il est parvenu, en répondant aux desseins particuliers que Dieu a sur lui.

511. Troisièmement, sans un *privilége* spécial de Dieu, le juste ne peut, durant toute sa vie, éviter tous les péchés même véniels. Cette proposition est de foi. « Si quelqu'un dit que l'homme une « fois justifié.... peut, pendant toute sa vie, éviter tous les péchés « même véniels, si ce n'est pas par un privilége spécial de Dieu, « comme l'Église le croit de la bienheureuse Vierge, qu'il soit ana« thème (1). » Ainsi s'exprime le concile de Trente, dont la décision s'accorde parfaitement avec ce que les livres saints nous disent de la fragilité humaine et de la facilité avec laquelle le juste même tombe dans le péché. « Il n'y a pas d'homme qui ne pè« che (2). Qui peut dire : Mon cœur est pur, je suis net de tout « péché (3)? Le juste tombera sept fois, et il se relèvera (4). Il n'y « a pas d'homme juste sur la terre qui fasse le bien et qui ne pèche « pas (5). Nous péchons tous en plusieurs choses (6). Si nous disons « que nous n'avons point de péché, nous nous trompons nous« mêmes, et la vérité n'est point en nous (7). » Sur quoi le Docteur de la grâce ajoute : « La sainte Vierge Marie exceptée, si nous « pouvions rassembler ici tous les saints et toutes les saintes qui « ont vécu en ce monde, et leur demander s'ils ont été sans péché, « quelle réponse pensez-vous qu'ils donneraient? celle de Pélage, « ou de l'apôtre saint Jean? Quelle qu'ait été ici-bas l'excellence « de leur sainteté, tous s'écrieraient d'une voix unanime : Si nous « disons que nous n'avons point de péché, nous nous trompons « nous-mêmes, et la vérité n'est point en nous (8). »

512. Mais le juste qui, dans le principe, éviterait tout péché même véniel en répondant aux grâces ordinaires, n'obtiendrait-il pas des grâces particulières? Et en répondant à ces grâces particulières par une fidélité parfaite à s'éloigner de tout péché, ne fini-

(1) Si quis hominem semel justificatum dixerit.... posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei *privilegio*, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia; anathema sit. *Sess.* VIe, *can.* XXIII. — (2) Neque enim est homo qui non peccet. *Liv.* II, *des Paralipomènes, c.* VI, *v.* 36. — (3) Quis potest dicere : Mundum est cor meum, purus sum a peccato? *Proverbes,* c. XX, *v.* 9. — (4) Septies enim cadet justus, et resurget. *Ibidem,* c. XXIV, *v.* 16. — (5) Non est enim homo justus in terra, qui faciat bonum, et non peccat. *Ecclésiaste*, c. VII, *v.* 21. — (6) In multis enim offendimus omnes. *Épître de saint Jacques*, c. III, *v.* 2. — (7) Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est. *Ire épître de saint Jean*, c. I, *v.* 8. — (8) De la Nature et de la grâce, contre Pelage, c. XXXVI. Voyez le texte, ci-dessus, page 329, note 3

rait-il pas par obtenir le privilége qui a été accordé à Marie? Nous ne le croyons pas ; Dieu ne l'a point promis, et cela ne nous paraît point entrer dans le cours ordinaire de sa providence. Mais il n'y a rien, dans les décisions de l'Église, qui soit contraire à l'opinion de quelques théologiens qui pensent qu'on peut absolument obtenir ce privilége, sans toutefois le mériter aucunement.

513. Nous ajouterons que la décision du concile de Trente ne s'applique ni aux enfants qui, ayant reçu le baptême, meurent presque aussitôt après avoir acquis l'usage de la raison, ni à ceux des adultes qui ne vivent que peu de temps après avoir été justifiés par la pénitence. A partir du moment de leur justification jusqu'à la mort, ils ont pu, les uns et les autres, se préserver de tout péché, sans le secours d'un *privilége* spécial de la part de Dieu.

ARTICLE V.

Le juste peut-il, sans la grâce, persévérer jusqu'à la fin ?

514. On appelle persévérance finale le bonheur de celui qui meurt en état de grâce. On envisage la persévérance de deux manières : l'une, en tant qu'elle est *active;* et l'autre, en tant qu'elle est *passive.* La persévérance active consiste dans la fidélité de celui qui est justifié à répondre à la grâce, et à s'abstenir de tout péché mortel jusqu'à la mort. La persévérance passive consiste dans la coïncidence de la mort avec l'état de grâce. Qu'un enfant, par exemple, ou qu'un adulte meure immédiatement après avoir reçu la grâce de la justification, c'est la persévérance passive.

515. Or, il est de foi que l'homme ne peut, sans une grâce spéciale, persévérer jusqu'à la fin ; ou, ce qui revient au même, que la persévérance finale est un don particulier de Dieu. « Si quel-« qu'un dit que l'homme justifié peut persévérer dans la justice « qu'il a reçue sans un secours particulier de Dieu, ou qu'avec ce « secours même il ne peut persévérer, qu'il soit anathème (1). » Que l'homme persévère ou évite le péché mortel jusqu'au moment de la mort, ce n'est point précisément une grâce spéciale, car il peut observer la loi avec des grâces communes ou ordinaires; mais que Dieu le retire de ce monde au moment où il est en état de

(1) Si quis dixerit, justificatum, vel sine speciali auxilio Dei, in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse; anathema sit. *Concile de Trente, sess.* VI, *can.* XXII.

grâce, afin de le soustraire aux dangers d'une rechute, comme cela dépend de Dieu seul, alors la persévérance devient non-seulement une grâce, mais une grâce *spéciale*, un grand don, *magnum perseverantiæ donum*, comme l'appelle le concile de Trente (1). C'est la persévérance finale en tant qu'elle est tout à la fois *active* et *passive*, ou, en d'autres termes, c'est la mort du juste, mort précieuse, qui est une grâce particulière. « Comme le juste a plu à « Dieu, il en a été aimé, et Dieu l'a transféré d'entre les pécheurs « parmi lesquels il vivait. Il l'a enlevé, de peur que son esprit ne « fût corrompu par la malice, et que les apparences trompeuses ne « séduisissent son âme (2). Il était agréable à Dieu : c'est pour« quoi Dieu s'est hâté de le retirer du milieu des iniquités. Les « peuples voient cela sans le comprendre, et il ne leur vient point « dans la pensée que la miséricorde de Dieu est sur ses saints, et « que ses regards sont sur ses élus (3). »

CHAPITRE III.

De l'efficacité de la grâce.

516. On distingue la grâce efficace et la grâce suffisante. La première est celle avec laquelle on fait le bien ; la seconde, celle avec laquelle on peut faire le bien, mais avec laquelle on ne le fait pas : ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, on l'appelle simplement *suffisante*, parce qu'elle n'est pas suivie de son effet. Les prédestinatiens admettent la grâce efficace, mais ils nient que l'homme soit libre sous l'empire de cette grâce, et rejettent la grâce suffisante.

(1) **Ibidem**, can. XVI. — (2) Placens Deo factus est dilectus, et vivens inter peccatores translatus est. Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius. *Sagesse*, c. IV, v. 10 *et* 11. — (3) Placita enim erat Deo anima illius : propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatum. Populi autem videntes et non intelligentes, nec ponentes in præcordiis talia : quoniam gratia Dei, et misericordia est in sanctos ejus, et respectus in electos illius. *Ibidem*, v. 14 *et* 15.

ARTICLE I.

Est-on libre, avec la grâce, de faire ou de ne pas faire le bien?

517. Il est de foi que le libre arbitre n'a point été détruit par le péché d'Adam ; qu'il subsiste même sous l'influence de la grâce efficace ; que, dans l'état présent, l'homme est vraiment libre, d'une liberté de choix ; libre, exempt, non-seulement de toute contrainte ou coaction, mais de toute nécessité simple, absolue ou relative, de toute propension, impulsion, détermination, délectation invincible; et qu'il peut, à volonté, obéir ou résister à la grâce, lui donner ou lui refuser sa coopération. « Qu'il soit anathème, celui « qui dit que le libre arbitre de l'homme a été perdu et éteint de- « puis le péché d'Adam, et que ce n'est plus qu'un vain nom, une « fiction introduite dans l'Église par Satan (1)! Qu'il soit anathème, « celui qui dit que le libre arbitre de l'homme, mû et excité de « Dieu, ne coopère en rien, en consentant à la grâce qui l'excite et « l'appelle, pour se disposer et se préparer à obtenir la justifica- « tion, et qu'il ne peut refuser son consentement, s'il le veut ; mais « que, comme un être inanimé, il ne fait absolument rien, et qu'il « est purement passif (2)! Anathème, celui qui dit qu'il n'est pas « au pouvoir de l'homme de rendre ses voies mauvaises, mais que « Dieu opère le mal comme le bien, non-seulement en tant qu'il le « permet, mais proprement et par lui-même! de sorte que la tra- « hison de Judas n'est pas moins son propre ouvrage que la voca- « tion de saint Paul (3). »

518. Le pape Innocent X, dont la constitution a été reçue dans toute l'Église, a condamné comme hérétiques les trois propositions suivantes de Jansénius : « Pour mériter et démériter dans l'état « de nature tombée, la liberté qui exclut la *nécessité* n'est point

(1) Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et exstinctum esse dixerit; aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re; figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam ; anathema sit. *Concile de Trente*, *sess.* IV. *can.* V.— (2) Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac præparet; neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere; anathema sit. *Ibidem, can.* IV.— (3) Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere; sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie, et per se; adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli ; anathema sit. *Ibidem, can.* VI

« requise dans l'homme ; la liberté qui exclut la coaction suffit. — « Les semi-pélagiens admettaient la nécessite de la grâce intérieure « et prévenante pour chaque acte en particulier ; et ils étaient hé- « rétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle, que la vo- « lonté de l'homme pût lui résister ou lui obéir. — Dans l'état de « nature tombée, on ne résiste jamais à la grâce intérieure (1). » On ne peut donc mériter ni démériter, dans l'état présent, qu'autant qu'on est libre de toute nécessité ; qu'autant que nous pouvons, à volonté, résister ou consentir à la grâce.

519. L'Église a également flétri les erreurs de Quesnel, et particulièrement les propositions ainsi conçues sur l'efficacité de la grâce : « La grâce de Jésus-Christ est une grâce *souveraine*, sans « laquelle on ne peut jamais confesser Jésus-Christ, et *avec la- « quelle on ne le renie jamais*. — La grâce est une opération de « la *main toute-puissante de Dieu, que rien ne peut empêcher ni « retarder*. — La grâce n'est autre chose que *la volonté toute- « puissante de Dieu*, qui commande et *qui fait tout ce qu'il com- « mande*. — Quand Dieu veut sauver une âme, et qu'il la touche « de la main intérieure de sa grâce, *nulle volonté humaine* ne lui « résiste. — Il n'y a point de charmes qui ne cèdent à ceux de la « grâce, parce que *rien ne résiste au Tout-Puissant*. — La vraie « idée de la grâce est que Dieu veut que nous lui obéissions, et il « *est obéi ;* il commande, et *tout se fait ;* il parle en maître, et *tout*

(1) Le pape Innocent X, par la bulle *Cum occasione*, du 31 mai 1653, a condamné, comme il suit, les cinq propositions de Jansénius, extraites du livre intitulé *Augustinus Cornelii Jansenii, episcopi Yprensis :* « Primam prædictarum « propositionum : *Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et co- « nantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt imposibilia ; deest « quoque illis gratia qua possibilia fiant ;* temerariam, impiam, blasphemam, « anathemate damnatam et hæreticam declaramus, et uti talem damnamus. — « Secundam : *Interiori gratiæ, in statu naturæ lapsæ, nunquam resisti- « tur ;* hæreticam declaramus, et uti talem damnamus. — Tertiam : *Ad me- « rendum et demerendum, in statu naturæ lapsæ, non requiritur in ho « mine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione ;* hæreticam « declaramus, et uti talem damnamus. — Quartam : *Semi-pelagiani admitte- « bant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, « etiam ad initium fidei : et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gra- « tiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare ;* « falsam et hæreticam declaramus, et uti talem damnamus. — Quintam : *Semi- « pelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum « esse aut sanguinem fudisse ;* falsam, temerariam, scandalosam ; et intellectam eo sensu, ut *Christus pro salute duntaxat prædestinatorum mortuus « sit*, impiam, blasphemam, contumeliosam, divinæ pietati derogantem, et hæ- « reticam declaramus, et uti talem damnamus. »

« *est soumis.* — La grâce de Jésus-Christ est une grâce forte, « puissante, *suprême*, *invincible*, comme étant une opération de la volonté toute-puissante, une suite et une imitation de l'opération de Dieu, incarnant et ressuscitant son Fils (1). » Il résulte, de la condamnation de ces différentes propositions, que la grâce de Jésus-Christ n'est point *invincible*; qu'elle n'est point une opération du genre de celle qui tire les créatures du néant, qui ressuscite les morts; qu'on peut empêcher ou retarder l'effet de la grâce; qu'on n'est pas toujours fidele à la volonté de Dieu; qu'on ne fait pas tout ce qu'il commande; qu'on est libre, en un mot, de suivre ou de ne pas suivre le mouvement de la grâce, de faire ou de ne pas faire le bien avec la grâce.

520. L'enseignement de l'Église est fondé sur l'Écriture et la tradition. Nous avons prouvé dans le *Traité de Dieu* (2), par les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, que l'homme est véritablement libre dans l'ordre moral et dans l'ordre du salut. Aussi les Pères, tout en reconnaissant la nécessité de la grâce, proclament en même temps la liberté de l'homme. Qu'il nous suffise de citer saint Augustin, sur l'autorité duquel les jansénistes prétendent pouvoir appuyer leurs erreurs. Voici comment il s'exprime sur ces paroles de saint Paul, *Ne vous laissez point vaincre par le mal :* « C'est à la volonté même que s'adresse le précepte de ne « pas se laisser vaincre; il l'avertit qu'elle n'est vaincue que parce « qu'elle le veut. Car vouloir et ne vouloir pas, sont des actes pro« pres de la volonté (3). » Il dépend donc, selon le Docteur de la grâce, de la volonté de l'homme, de vaincre la tentation ou de se

(1) Propositions de Quesnel condamnées par la bulle UNIGENITUS : « Gratia Christi « est gratia suprema, sine qua confiteri Christum nunquam possumus, et cum qua « nunquam illum abnegamus. *Prop.* IX. — Gratia est operatio manus omnipo« tentis Dei, quam nihil impedire potest aut retardare. *Prop.* X. — Gratia non « est aliud quam voluntas omnipotens Dei, jubentis et facientis quod jubet. « *Prop.* XI. — Quando Deus vult animam salvam facere, et eam tangit interiori « gratiæ suæ manu, nulla voluntas humana ei resistit. *Prop.* XIII. — Nullæ « sunt illecebræ, quæ non cedant illecebris gratiæ, quia nihil resistit Omnipo« tenti. *Prop.* XVI. — Vera gratiæ idea est, quod Deus vult sibi a nobis obe« diri, et obedietur; imperat, et omnia fiunt; loquitur tanquam Dominus, et « omnia sibi submissa sunt. *Prop.* XX. — Gratia Jesu Christi est gratia fortis, « potens, suprema, invincibilis, utpote quæ est operatio voluntatis omnipoten« tis, sequela et imitatio operationis Dei incarnantis et resuscitantis Filium « suum. *Prop.* XXI. » — (2) Voyez, ci-dessus, le n° 101, etc. — (3) Utique cui dicitur, *Noli vinci*, arbitrium voluntatis ejus sine dubio convenitur. Velle enim et nolle propriæ voluntatis est. *De la Grâce et du libre arbitre*, c. III.

laisser vaincre par elle. Il dit aussi, dans ses livres *de la Cité de Dieu :* « Quand deux personnes également disposées de corps et « d'esprit voient une beauté, que l'une la regarde avec des yeux las- « cifs, tandis que l'autre conserve son cœur chaste, d'où vient que « l'une a cette mauvaise volonté, et que l'autre ne l'a pas? Quelle « est la cause de ce désordre? Ce n'est pas la beauté du corps, puis- « que toutes les deux l'ont vue également, et qu'elles n'en ont pas « été également touchées. Ce n'est point non plus la différente dis « position du corps ou de l'esprit de ces deux personnes, puisque « nous les supposons également disposées. Dirons-nous que l'une a « été tentée par une secrète suggestion du malin esprit, comme si ce « n'était pas par sa volonté qu'elle a consenti à cette suggestion? « Pour ôter toute difficulté, si toutes deux sont tentées de même, et « que l'une cède à la tentation et l'autre y résiste, que peut-on dire « autre chose, sinon que l'*une a voulu demeurer chaste*, et que « l'*autre ne l'a pas voulu ?* Et comment cela s'est-il fait, sinon par « *leur propre volonté*, attendu que nous supposons la même dis- « position de corps et d'esprit en l'une et en l'autre (1)? » Il n'était pas possible de donner une idée plus précise de la liberté de choix. Le même docteur dit encore, d'après saint Jérôme, que Dieu nous a créés libres, et que nous ne sommes point entraînés, par la nécessité, ni à la vertu ni au vice : *nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur*; qu'il n'y a pas de récompense où il y a nécessité : *ubi necessitas, nec corona est* (2); que notre libre arbitre est affranchi de tout lien de nécessité, *ab omni vinculo necessitatis* (3); que la miséricorde divine nous prévient en tout, mais que consentir ou ne pas consentir à la vocation de Dieu, cela dépend de notre propre volonté : *Consentire autem vocationi Dei vel ab eo dissentire propriæ voluntatis est* (4).

(1) Si eadem tentatione ambo tententur, et unus ei cedat atque consentiat, alter idem qui fuerat, perseveret; quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere? Unde, nisi propria voluntate ubi eadem fuerat in utroque corporis et animi affectio? *Liv.* XII, *de la Cité de Dieu*, c. VI. — (2) Quod ait a memorato (venerabili Hieronymo) dictum esse presbytero, liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem, nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas, nec corona est; quis non agnoscat? Quis non toto corde suscipiat? *De la Nature et de la grâce, contre Pélage*, c. LV. — (3) Liv. II, contre Faustus, c. V. — (4) In omnibus misericordia Dei prævenit nos : consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriæ voluntatis est. Quæ res non solum non infirmat quod dictum est, *quid enim habes quod non accepisti ;* verum etiam confirmat. Accipere quippe et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo : ac per hoc quid habeat et quid accipiat.

521. Il est donc constant que, selon saint Augustin, l'homme demeure libre sous l'empire de la grâce, quoique, nous le reconnaissons, ce docteur ne se soit pas toujours exprimé avec toute la précision qu'on pourrait désirer sur la question dont il s'agit. Dans ceux de ses écrits où il établit contre les pélagiens la nécessité et les droits de la grâce, il *paraît* quelquefois, de prime abord, nier ce qu'il admet clairement ailleurs ; ce qui n'a rien d'étonnant, vu que, comme il le dit lui-même, il est si difficile de concilier le libre arbitre avec la grâce, que lorsqu'on défend la grâce il semble que l'on nie le libre arbitre, et que lorsqu'on défend le libre arbitre, il semble qu'on nie la grâce (1). Non, le grand évêque d'Hippone ne pensait point autrement que l'Église sur l'efficacité de la grâce et la liberté de l'homme ; et quiconque lira ses admirables écrits, en prenant pour guide l'enseignement catholique, le reconnaîtra.

ARTICLE II.

Y a-t-il une grâce vraiment suffisante qui ne soit pas suivie de son effet?

522. Il est de foi qu'il y a dans l'état présent, qu'on appelle état de nature tombée, une grâce vraiment suffisante, c'est-à-dire, une grâce avec laquelle on peut faire le bien dans la circonstance même où il faut accomplir un précepte, surmonter une tentation, éviter tel ou tel péché, quoiqu'on ne le fasse pas. Cette question a tant de rapport avec la question précédente sur la grâce et le libre arbitre, que nous pourrions nous en tenir à ce qui a été dit. Cependant il ne sera pas hors de propos de rapporter ici quelques preuves du dogme catholique, en faveur de ceux qui auraient de la peine à le bien saisir.

523. L'Église a condamné comme hérétique cette proposition de Jansénius : « Quelques commandements de Dieu sont impossibles, « eu égard à leurs forces présentes, aux hommes justes qui veulent « les accomplir, en faisant tous leurs efforts pour cela : il leur « manque la grâce par laquelle ils leur soient rendus possibles (2). » Tous les commandements de Dieu sont donc possibles aux justes ; ils ont par conséquent, pour les accomplir, toutes les grâces nécessaires, suffisantes et relatives aux circonstances où ils se trouvent,

Dei est ; accipere autem et habere, accipientis et habentis est. *De l'Esprit et de la lettre*, c. XXXIV. — (1) Voyez, ci-dessus, le n° 483. — (2) Voyez, ci-dessus, le n° 516.

toutes les fois qu'ils doivent les accomplir. Or, il y a des justes qui n'observent pas tous ces commandements. Ils résistent donc à la grâce ; il y a donc des grâces qui ne sont pas suivies de leur effet. De là, cette autre proposition, *Dans l'état de nature tombée on ne résiste jamais à la grâce intérieure*, a été déclarée *hérétique* et condamnée comme telle par le même jugement (1).

524. Les décisions de l'Église sont manifestement conformes à la tradition et à l'Écriture. Les Pères et les anciens docteurs répètent d'une voix unanime, d'après saint Paul, que Dieu veut le salut de tous les hommes (2) ; qu'il accorde à tous les moyens nécessaires au salut, et que personne ne sera damné que par sa faute, que pour n'avoir pas répondu aux inspirations, aux grâces plus ou moins fortes, mais toujours suffisantes, que Jésus-Christ nous a méritées en se donnant comme une victime de propitiation pour nos péchés et les péchés du monde entier (3). Or, il n'est que trop vrai que tous les hommes ne sont pas sauvés. Il y a donc, suivant les saints Pères, des grâces avec lesquelles on peut faire son salut, et avec lesquelles on ne le fait pas.

525. Nous trouvons la même doctrine dans les livres saints. Le Seigneur, comparant la maison d'Israël à une vigne, disait à son peuple : « Maintenant donc, ô habitants de Jérusalem, et vous, « hommes de Juda, soyez juges entre moi et ma vigne. Qu'est-ce « que j'aurais pu faire pour elle, que je n'aie pas fait ? J'ai attendu « qu'elle produisît des raisins, et elle n'a produit que des grappes « sauvages (4). » Israël n'avait donc pas répondu à l'attente et à la grâce du Seigneur. « Je vous ai appelés, dit-il ailleurs, en parlant « toujours à son peuple, je vous ai appelés, et *vous n'avez pas voulu* « m'écouter ; j'ai tendu la main, et il ne s'est trouvé personne qui « m'ait regardé. *Vous avez méprisé* tous mes conseils et *négligé* « mes réprimandes (5). » Écoutez le reproche que Jésus-Christ adressait aux Juifs : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes « et qui lapides ceux qui sont envoyés, combien de fois *j'ai voulu* « rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses petits « sous ses ailes ! et *tu ne l'as point voulu* (6). » On lit aussi dans

(1) Voy., ci-dessus, le n° 516. — (2) Voy., ci-dessus, le n° 162, etc. — (3) Voy., ci-dessus, le n° 163, etc. — (4) Nunc ergo habitatores Jerusalem, et viri Juda, judicate inter me et vineam meam. Quid est quod debui ultra facere vineæ meæ, et non feci ei ? An quod expectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas ? *Isaïe, c.* v, *v.* 3 *et* 4. — (5) Vocavi, et renuistis ; extendi manum meam, et non fuit qui aspiceret. Despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis. *Proverbes, c.* I, *v.* 24 *et* 25. — (6) Jerusalem, Jerusalem, quæ occidis prophetas, et

les Actes des apôtres : « Hommes à tête dure, incirconcis de cœur « et d'oreilles, vous résistez toujours au Saint-Esprit (1). » Et saint Paul exhorte les Corinthiens *à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu* (2). On voit clairement, par ces textes et autres qu'il serait trop long de rapporter, que les hommes ont le pouvoir de faire le bien, de revenir à Dieu quand ils s'en sont éloignés ; qu'ils ont, en un mot, des secours suffisants pour opérer leur salut. Comment, en effet, le Dieu d'Israël, comment le Sauveur du monde aurait-il reproché aux Juifs leurs infidélités, s'il n'avait pas été en leur pouvoir d'observer en tout la loi? Mais on y voit également qu'on n'obéit pas toujours à la voix du Seigneur, qu'on résiste au Saint-Esprit, et qu'on reçoit quelquefois en vain la grâce de Dieu. Il est donc prouvé, par l'Ecriture et la tradition, par l'enseignement et les décisions de l'Église, qu'il y a véritablement des grâces suffisantes, par le secours desquelles on peut réellement et proprement observer la loi de Dieu dans toutes les circonstances où nous avons à remplir quelque obligation dans l'ordre du salut.

526. Qu'on ne dise pas que la grâce suffisante est inutile et même pernicieuse : inutile, puisqu'elle ne produit point son effet; pernicieuse, puisqu'elle ne sert qu'à nous rendre plus coupables. La grâce suffisante n'est point inutile, car elle est un don de Dieu ; c'est un secours surnaturel avec lequel on peut faire le bien. Si on ne le fait pas, ce n'est point à la grâce, ni à celui qui en est l'auteur, qu'il faut s'en prendre, mais à la volonté de l'homme, qui abuse des dons de Dieu en refusant de coopérer à la grâce. Elle n'est point pernicieuse ; car, encore une fois, c'est un bienfait du Seigneur, qui ne veut point la mort du juste, ni la mort de l'impie. Elle ne tourne à notre perte que par notre propre faute. C'est donc une impiété, un blasphème, de dire, avec Jansénius, que la grâce suffisante est telle, que le démon doit souhaiter que Dieu la donne aux hommes (3).

lapidas eos qui ad te missi sunt, quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas! et noluisti. *Saint Matthieu*, c. XXIII, *v*. 37. — (1) Dura cervice, et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper Spiritui Sancto resistitis ; sicut patres vestri, ita et vos. *Actes des apôtres*, c. VII, *v*. 51. — (2) Adjuvantes autem exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. *IIe épître aux Corinthiens*, c. VI, *v*. 1. — (3) Alexandre VIII, par un décret du 7 décembre 1690, a condamné cette proposition : « Gratia « sufficiens statui nostro non tam utilis quam perniciosa est, sic ut proinde me« rito possimus petere : *A gratia sufficienti libera nos, Domine*. »

ARTICLE III.

De la nature de la grâce efficace et de la grâce suffisante.

527. Il en est de la nature de la grâce efficace et de la grâce suffisante, comme de la nature de la grâce en général. C'est une question au sujet de laquelle il n'a pas plu à la sagesse divine de satisfaire les exigences de l'homme. Il est plus digne du chrétien de croire, avec la simplicité des enfants de Dieu, ce que l'Église nous enseigne, que de vouloir sonder la profondeur des conseils de l'Éternel. Si la philosophie ne peut nous expliquer comment notre volonté obéit à la raison ; si notre liberté, pour les choses les plus communes et les plus naturelles, nous offre de grandes difficultés, comment oserions-nous chercher à comprendre cette puissance ineffable de la grâce, par laquelle Dieu opère en nous tout ce qu'il veut et de la manière dont il le veut, sans que notre libre arbitre en souffre la moindre atteinte ?

528. Nous nous contenterons donc de faire observer ici, premièrement, que la grâce est la cause *totale*, *efficiente* ou *opérante* de tout ce que nous faisons de bien, dans l'ordre du salut.

529. Secondement, que la grâce nous prévient sans nous, c'est-à-dire, sans que nous y soyons pour rien ; mais que, quoiqu'elle opère tout en nous, elle n'opère cependant pas sans nous ; elle opère avec nous, avec notre volonté, qui, étant prévenue, excitée et aidée par la grâce, se prête librement à son action. Toutes les fois que nous faisons une bonne œuvre, disent les Pères du second concile d'Orange, Dieu opère en nous et avec nous, afin que nous opérions nous-mêmes : *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque* NOBISCUM, *ut operemur, operatur* (1) ; ce qui s'accorde parfaitement avec ce que dit saint Paul : « La grâce de Dieu n'a point été « stérile en moi ; mais j'ai travaillé plus que tous les autres ; « non pas moi toutefois, mais la grâce de Dieu avec moi (2) ; » c'est-à-dire, comme l'explique saint Augustin, « Ce n'est pas « moi seul qui ai travaillé, mais la grâce de Dieu a travaillé « avec moi ; par conséquent, son travail n'était ni de la grâce

(1) Voyez, ci-dessus, p. 339, note 2. — (2) Gratia autem Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum. *Ire épître aux Corinthiens*, c. XV. — Les jansénistes traduisent : *Mais la grâce de Dieu, qui est en moi* ; par cette traduction, ils excluent la coopération de la volonté à l'action de la grâce.

« toute seule, ni de lui tout seul, mais de la grâce de Dieu avec « lui (1). »

530. Troisièmement, que l'homme est libre de correspondre ou de résister à la grâce ; et que cette liberté est une vraie liberté, une liberté de choix, qui ne consiste pas seulement dans l'exemption de la contrainte ou de la coaction, mais dans l'affranchissement de toute nécessité, soit absolue, soit relative

531. Quatrièmement, qu'il y a des grâces efficaces, avec lesquelles on fait infailliblement le bien, tout en le faisant librement.

532. Cinquièmement enfin, qu'il y a des grâces qui ne sont pas suivies de leur effet, avec lesquelles on ne fait pas le bien, quoiqu'avec elles on puisse véritablement le faire lorsqu'on a quelque devoir à remplir, et au moment même où il faut le remplir.

533. Ces principes admis, on peut, sans danger pour la foi, choisir, au sujet de la grâce efficace et suffisante, entre les différents systèmes que l'Église abandonne aux discussions de l'école, pourvu qu'on n'aille pas plus loin que les théologiens qui leur ont donné naissance. Ainsi, vous pourrez être *thomiste* sans être prédestinatien ; car les thomistes, ainsi appelés parce qu'ils croient que saint Thomas leur est favorable, tout en prétendant que la grâce est efficace de sa nature, admettent en même temps le libre arbitre. Quoique, dans leur système, la grâce ne soit pas efficace parce que l'homme y correspond, mais que l'homme correspond à la grâce parce qu'elle est efficace ; quoiqu'ils pensent que, par cette grâce, Dieu prépare et détermine physiquement la volonté de l'homme à l'acte, ils enseignent que cela se fait sans détruire ni gêner en rien sa liberté. Vous pouvez aussi être *augustinien* sans être janséniste, sans tomber dans les erreurs du fameux *Augustinus* (2). Les augustiniens, qui prétendent suivre en tout la doctrine de saint Augustin, s'accordent avec les thomistes, en ce qu'ils sont pour la grâce efficace de sa nature ; mais ils l'expliquent différemment : ils font consister l'efficacité de la grâce dans une certaine délectation, dans l'attrait, l'amour du bien, qui détermine infailliblement le consentement de notre volonté, de manière toutefois que l'homme demeure toujours libre sous l'empire de cette grâce. La délectation des augustiniens diffère essentiellement de

(1) Cum dixisset (apostolus), *Gratia ejus in me vacua non fuit, sed plus omnibus illis laboravi*, subjunxit atque ait, *Non ego autem, sed gratia Dei mecum :* id est, non solus, sed gratia Dei mecum : ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo. *De la Grâce et du libre arbitre*, c. v, *n*° 12. — (2) C'est le titre du livre de Jansénius, évêque d'Ypres.

celle de Jansénius, en ce que celle-ci est relativement victorieuse et entraîne invinciblement la volonté, lorsqu'elle domine la délectation qui porte au mal. Voulez-vous être *moliniste?* vous rejetterez la grâce efficace de sa nature, et vous direz que la même grâce devient efficace ou demeure suffisante, selon que celui qui la reçoit y répond ou n'y répond pas, opère avec elle ou n'opère pas. Et vous ne serez ni pélagien ni semi-pélagien, si vous reconnaissez, comme Molina le reconnaît lui-même, 1° que quand l'homme obéit à la grâce, c'est Dieu qui opère le vouloir et le faire, *velle* et *perficere*, mais qu'il ne l'opère pas seul, *non ego autem, sed gratia Dei mecum;* 2° que Dieu n'accorde pas les mêmes grâces à tous les hommes, mais qu'il en accorde aux uns plus qu'aux autres, selon les desseins qu'il a sur chacun, et selon son bon plaisir. Toutes choses égales d'ailleurs, la grâce efficace elle-même, dans le système des *molinistes*, est un plus grand bienfait de Dieu que la grâce suffisante : la première, sans être de sa nature plus puissante que l'autre, est donnée dans la circonstance où Dieu voit que l'homme y sera fidèle ; au lieu que la seconde est donnée dans la circonstance où Dieu sait que l'homme n'y correspondra pas. Enfin, l'on peut modifier le système des *molinistes* comme l'a fait Suarez, et adopter l'opinion des *congruistes*. Ceux ci font consister l'efficacité de la grâce dans la *congruité*, dans le rapport de convenance qui existe entre telle ou telle grâce et les dispositions de la volonté de l'homme. Dieu, disent-ils, voit en quelles dispositions se trouvera notre volonté dans telle ou telle circonstance ; il voit quelle est l'espèce de grâce qu'il nous faut pour obtenir notre consentement ; et, par un effet de sa bonté, il nous accorde cette grâce à laquelle il sait que nous consentirons. C'est cette attention de la part de Dieu qui fait de la grâce efficace une grâce particulière, et la distingue de la grâce suffisante.

534. Mais, quelque parti que vous embrassiez, il ne vous est pas permis de censurer ou de noter, d'autorité privée, ceux qui sont pour une opinion contraire. Soyez, tant que vous voudrez, *tho miste* ou *augustinien*, *moliniste* ou *congruiste*, tandis que l'Eglise n'aura point prononcé sur les systèmes qui divisent les scolastiques. Seulement, soyons toujours en garde contre les novateurs du dix-septième et du dix-huitième siècle, qui, sous le faux titre d'*augustiniens*, accusent de semi-pélagianisme non-seulement les *molinistes*, mais encore tous ceux qui ont souscrit à la condamnation des hérésies de Baïus, de Jansénius et de Quesnel, sur la nature de la grâce. C'est ignorance ou perfidie de confondre,

comme le font encore plusieurs écrivains de nos jours, les erreurs de l'*Augustinus* avec les opinions qui s'agitent librement dans les écoles. Nous le répétons, vous êtes libre d'adopter celle de ces opinions qui vous paraîtra la plus probable ; mais il ne vous est pas permis de vous écarter des constitutions dogmatiques de saint Pie V, de Grégoire XIII, d'Urbain VIII, d'Innocent X, d'Alexandre VII et de Clément XI. Pour nous, en attendant que le saint-siége se prononce, si jamais il doit se prononcer, nous préférons celui des systemes qui, n'admettant point que la grâce soit efficace de sa nature, fait dépendre l'efficacité de la grâce du consentement de la volonté, qui, étant prévenue de la grâce, et toujours aidée de la grâce, opère avec la grâce. Ce sentiment, qu'on peut certainement concilier avec le dogme catholique, concilie plus facilement l'efficacité de la grâce avec le libre arbitre. Il offre, il est vrai, des difficultés ; mais, à notre avis, il en offre moins, et de bien moins grandes, que les systemes qui veulent que la grâce soit intrinsèquement efficace, ou efficace de sa nature.

CHAPITRE IV.

De la distribution de la grâce.

535. Dieu veut, d'une volonté vraie, réelle et sincère, le salut de tous les hommes (1) ; il leur donne donc à tous les moyens nécessaires au salut. Dieu commande à tous les hommes d'observer sa loi ; tous les hommes peuvent donc l'observer ; mais ils ne peuvent l'observer qu'avec la grâce : la grâce est donc accordée à tous les hommes. « Dieu ne commande point l'impossible, dit le concile « de Trente ; mais en commandant il avertit et de faire ce que « l'on peut, et de demander ce que l'on ne peut pas ; et il aide, afin « qu'on le puisse (2). » En effet, ne faut-il pas être insensé pour commander une chose à celui qui n'est pas libre de faire ce qu'on lui commande ? N'est-ce pas une chose injuste, de condamner celui qui n'a pas le pouvoir d'exécuter ce qu'on lui a commandé ? Mais

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 168, etc. — (2) Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis ; et adjuvat, ut possis. *Sess.* VI, *ch.* XI. — Voyez saint Augustin, *de la Nature de la grâce*, c. XLIII.

i Dieu accorde à tous les hommes la grâce nécessaire et suffi-
ante pour observer ses ordonnances, il faut reconnaître aussi qu'il
'accorde pas les mêmes grâces à tous; il est le maître de ses dons,
: personne n'a droit de l'accuser de faire accept.on de personnes,
arce qu'il donne plus aux uns qu'aux autres. « La grâce, dit l'A-
pôtre, a été donnée à chacun de nous selon la mesure du don de
Jésus-Christ (1). » Néanmoins, comme toutes les questions con-
ernant la distribution de la grâce n'appartiennent pas à la foi,
ous allons établir plusieurs propositions.

536. Premièrement, il est de foi que les commandements de
ieu sont possibles aux justes, et que la grâce nécessaire et suffi-
nte pour les observer ne leur manque jamais. Le dernier concile
cuménique frappe d'anathème celui qui prétend que les com-
andements de Dieu sont impossibles à celui qui est justifié (2);
le pape Innocent X a condamné avec toute l'Église, comme
npie, *blasphématoire*, *hérétique*, cette proposition de Jansénius :
Quelques commandements de Dieu, eu égard à leurs forces pré-
sentes, sont impossibles aux justes qui veulent les accomplir, et
font tous leurs efforts pour cela ; il leur manque la grâce par la-
quelle ils leur soient possibles (3). » Il n'est donc aucun précepte
ue le juste ne puisse accomplir, aucune tentation qu'il ne puisse
rmonter. « Dieu est fidèle, dit l'Apôtre ; il ne permettra pas que
vous soyez tentés au-dessus de vos forces ; mais il vous fera tirer
avantage de la tentation, afin que vous puissiez persévérer (4). »

537. Secondement, il est certain que la grâce est accordée, non-
ulement aux justes, mais encore à tous les fidèles en général,
ème à ceux qui ont commis les plus grands crimes, et qui ont
écu des années entières dans le péché. « Nous mettons notre es-
pérance dans le Dieu vivant, qui est le Sauveur de tous les hom-
mes, principalement des fidèles. » Ce sont les paroles de saint
aul (5). Nous lisons aussi, dans l'évangile de saint Jean, que « Dieu
a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin
que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie

(1) Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis
hristi. *Épître aux Éphésiens*, c. IV, v. 7. — (2) Si quis dixerit, præcepta Dei
iam justificato et sub gratia constituto, esse ad observandum impossibilia;
nathema sit. *Sess.* VI, *can.* XVIII. — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 516. — (4) Fi-
elis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed
ciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere. *Ire épître aux
orinthiens*, c. X, v. 13. — (5) Speramus in Deum vivum, qui est Salvator om-
ium hominum, maxime fidelium. *Ire épître à Timothée*, c. IV, v. 10.

« éternelle (1) ; » ce qui s'entend de tous ceux qui *croient*, de tous les fidèles sans exception, des pécheurs, par conséquent, comme des justes. Suivant saint Pierre, « le Seigneur agit patiemment à « cause de vous, ne voulant pas qu'aucun périsse, mais que tous « reviennent à la pénitence (2). Je le jure par moi-même, disait « le Seigneur à son peuple, je ne veux point la mort de l'impie ; « mais qu'il se convertisse de sa mauvaie voie, et qu'il vive. Con- « vertissez-vous, convertissez-vous ; quittez vos voies corrompues. « Pourquoi meurs-tu, maison d'Israël?... En quelque jour que « l'impie se convertisse, son impiété ne lui nuira point (3). » L'Ancien et le Nouveau Testament sont remplis d'exhortations et de menaces de la part de Dieu à l'égard des pécheurs. Or, ces exhortations et ces menaces ne seraient-elles pas dérisoires, si Dieu ne donnait pas aux pécheurs les forces nécessaires pour se convertir?

538. Telle est, d'ailleurs, la doctrine des Pères de l'Eglise, de saint Augustin en particulier. Parlant de ceux qui sont tombés dans l'aveuglement, il dit qu'*ils ne sont pas entièrement privés de la lumière intérieure de Dieu* (4) ; que le Seigneur est si plein de miséricorde, qu'il y a lieu d'espérer en lui, non-seulement pour les pécheurs qui se convertissent, *quels qu'ils soient*, *mais même pour les impies* (5) ; qu'on *ne doit point désespérer du salut d'un homme*, *tandis qu'il est en vie* (6) ; qu'*il ne faut désespérer de la conversion de personne, si ce n'est du démon* (7). Quand donc saint Augustin dit ailleurs que Dieu abandonne certains pécheurs, il n'a pas voulu dire autre chose, sinon que Dieu n'a plus pour eux les regards de complaisance qu'il a pour les justes, et qu'il ne leur accorde pas les mêmes grâces qu'auparavant. C'est dans le même sens que l'on doit entendre les passages

(1) Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret; ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam. *Saint Jean*, *c.* III, *v.* 16. — (2) Dominus patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti. *IIe épître, c.* III, *v.* 9. — (3) Vivo ego, dicit Dominus Deus : nolo mortem impii, sed ut convertatur a via sua, et vivat. Convertimini, convertimini a viis vestris pessimis : et quare moriemini, domus Israël?... Impietas impii non nocebit ei, in quacumque die conversus fuerit ab impietate sua. *Ézéchiel, c.* XXXIII, *v.* 11 *et* 12. — (4) In eam (cæcitatem mentis) quisquis datus fuerit, ab interiore Dei luce secluditur, sed *nondum penitus*, cum in hac vita est. *Sur le psaume* VI, *n°* 8. — (5) Ita plenus es adipe misericordiæ, ut ad te conversis, non solum quibuslibet peccatoribus, sed etiam impiis non sit desperandum. *Sur le psaume* L, *n°* 18. — (6) De nullo vivente desperandum est. *Sur le psaume* XXXVI, *serm.* II, *n°* 11. — (7) Ipsorum (diaboli et angelorum ejus) tantum desperanda est correctio. *Sur le psaume* LIV, *n°* 4.

de l'Écriture, où il est dit que le Seigneur s'éloigne de ceux qui l'abandonnent ; qu'il *aveugle* et *endurcit* les uns, et fait miséricorde aux autres. Cette manière de parler, qui est commune à toutes les langues, n'est point absolue ; elle signifie seulement qu'il laisse les uns *s'aveugler* et *s'endurcir*, en les privant des grâces particulières et *non nécessaires* qu'il accorde aux autres dans sa miséricorde, et auxquelles le pécheur n'a aucun droit. « Ne dites « point : Dieu est cause que je me suis éloigné de lui ; car c'est à « vous à ne pas faire ce qu'il déteste. Ne dites point : C'est lui qui « m'a jeté dans l'égarement ; car les méchants ne lui sont point né- « cessaires (1). »

539. Troisièmement, il est certain que les Juifs avaient, sous 'ancienne loi, des grâces suffisantes pour observer les commande- nents de Dieu. Le pape Clément XI, et d'après lui l'Église univer- selle, ont condamné l'erreur de Quesnel, qui soutient que, dans 'alliance judaïque, Dieu *a laissé l'homme à sa propre faiblesse, t le pécheur dans son impuissance,* tout en *exigeant de lui la uite du péché et l'accomplissement de la loi* (2). D'ailleurs, en nille endroits, le Seigneur rappelle aux Juifs, par Moyse et les prophètes, l'obligation d'observer ses lois ; ils pouvaient donc les observer ; mais ils ne le pouvaient qu'avec la grâce, qui leur était donnée en vue des mérites de Jésus-Christ. Aussi se plaint-il amè- ement des infidélités d'Israël : « O habitants de Jérusalem, et vous, hommes de Juda, soyez juges entre moi et ma vigne : Qu'ai-je pu faire pour ma vigne que je n'aie pas fait ? J'ai at- tendu qu'elle produisît des raisins, et elle n'a produit que des grappes sauvages.... J'ai attendu qu'Israël fît des œuvres de jus- tice, et je ne vois qu'iniquité (3).... Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants, comme la poule ras- semble ses petits sous ses ailes ! et tu n'as pas voulu (4). » Le Seigneur aurait-il pu faire ces plaintes aux Juifs, s'il les avait aissés dans leur *faiblesse*, dans leur *impuissance ?* s'il ne leur vait donné la loi que pour les perdre ? Non, personne, dit un au-

(1) Non dixeris : Per Deum abest ; quæ enim odit ne feceris. Non dicas : Ille ne implantavit ; non enim necessarii sunt ei homines impii. *Ecclésiastique,* . xv, *v.* 11 *et* . — (2) In illo (fœdere judaïco) Deus exigit fugam peccati et mplementum legis a peccatore, relinquendo illum in sua impotentia. *Proposi- ion* VI[e], *condamnée par la bulle Unigenitus.* — (3) Isaïe, c. v, v. 3, etc. — Voyez le texte, ci-dessus, page 357, note 4. — (4) Saint Matthieu, c. XXIII, v. 37. — Voyez le texte, ci-dessus, page 357, note 6.

teur sacré, ne peut accuser Dieu de lui avoir manqué, ou de l'avoir jeté dans l'égarement (1).

540. Quatrièmement, il est encore certain que Dieu accorde aux païens et aux hérétiques les moyens nécessaires au salut. Il veut que tous les hommes soient sauvés, et arrivent à la connaissance de la vérité : *Omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire* (2). Le Verbe est la vraie lumière qui éclaire *tout homme venant au monde* (3). C'est pourquoi l'Église a solennellement condamné les propositions suivantes : « Il n'est point de « grâces, si ce n'est par la foi. — La foi est la première grâce et la « source de toutes les autres. — Hors de l'Église, il n'est accordé « aucune grâce (4). » Le pape Alexandre VIII a également condamné cette autre proposition : « Les païens, les Juifs, les héré- « tiques et autres semblables, ne reçoivent aucune influence de « Jésus-Christ : d'ou vous conclurez fort bien que leur volonté est « dénuée de tout secours et de toute grâce suffisante (5). » D'ailleurs, saint Augustin (6), saint Prosper (7), Paul Orose (8), et généralement tous les anciens docteurs qui ont eu l'occasion de parler du salut des infidèles, reconnaissent que Dieu leur donne les grâces nécessaires au salut. « Si quelqu'un, dit saint Thomas, étant « élevé dans les forêts parmi les brutes, suivait ce qu'il connaît de « la loi naturelle, en cherchant le bien et en évitant le mal, on doit « croire comme une chose très-certaine, *certissime est creden-* « *dum*, ou que Dieu lui ferait connaître, par une *inspiration inté-* « *rieure*, les choses nécessaires à croire, ou qu'il lui enverrait quel- « que prédicateur de la foi, comme il envoya Pierre à Corneille (9). » Ce qui toutefois ne veut pas dire qu'en faisant le bien, autant que

(1) Ecclésiastique, c. XV, v. 11, etc. — (2) Ire épître à Timothée, c. II, v. 4. — Voyez, ci-dessus, le n° 168, etc. — (3) Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. *Saint Jean*, *c.* I, *v.* 9. — (4) Nullæ dantur gratiæ, nisi per fidem. — Fides est prima gratia, et fons omnium aliarum. — Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia. *Propositions* XXVIe, XXVIIe *et* XXIXe *de Quesnel, condamnées par la bulle* UNIGENITUS. — (5) Pagani, Judæi, hæretici, aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum : adeoque hinc recte inferes in illis esse voluntatem nudam et inermem, sine omni gratia sufficienti. *Décret du* 7 *décembre* 1690. — (6) Liv. X des Confessions, c. VI; explication du psaume XVIII, n° 1, etc. — (7) De la Vocation des gentils, c. XIV, et c. XXIX. — (8) Apologie du libre arbitre. — (9) Si aliquis nutritus in sylvis vel inter bruta animalia ductum rationis naturalis sequeretur, in appetitu boni et fuga mali, certissime est credendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. *De la Vérité quest.* XIV, *art.* XI.

possible, d'après la connaissance qu'il en a, l'homme mérite, en aucune manière, la première grâce du salut; mais qu'en désirant, par un effet de cette grâce qui le prévient, de connaître la volonté du souverain Maître, il prépare son âme à une grâce plus abondante, qui le dispose plus prochainement à la foi, à une foi plus ou moins parfaite, plus ou moins explicite dans son objet, mais suffisante pour la justification (1). Le cœur de l'homme est dans la main de Dieu, et Dieu lui-même éclaire celui qui n'est pas éclairé; il discerne celui qui ne discerne pas encore parfaitement la vérité de l'erreur, et le bien du mal; il dirige celui qui ne croit pas encore en lui, celui qui ne le connaît pas : *nescientem dirigit*, dit saint Augustin (2).

541. Nous ne parlons pas ici des enfants morts sans baptême; s'ils n'entrent pas dans le royaume des cieux, ce n'est que parce que le baptême, qui a été établi de Dieu comme moyen de salut pour tous, ne leur est point appliqué. Ce n'est pas par manque de miséricorde de la part de Dieu, que les enfants qui sont encore dans le sein maternel ne reçoivent point le remède; mais c'est parce qu'ils ne sont point aptes à le recevoir (3).

CHAPITRE V.

Des effets de la grâce.

542. Les principaux effets de la grâce sont la justification et le mérite des bonnes œuvres.

ARTICLE I.

De la justification.

543. La justification est un don surnaturel qui fait passer l'homme de l'état de péché à l'état de grâce, et le rend agréable Dieu.

(1) Voyez ce que nous avons dit, tome I, n° 914, etc. — (2) Sermon XCIX *alias*, homélie XXIII — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 178.

§ 1. *Des dispositions requises pour la justification.*

544. Il ne s'agit ici que des adultes. Or, suivant le concile de Trente, les dispositions requises pour obtenir la grâce de la justification sont : la foi, par laquelle on croit tout et l'on tient pour vrai tout ce qui a été révélé, et, en particulier, que le pécheur est justifié par la grâce et les mérites de Jésus-Christ; la crainte de la justice divine; l'espérance en la miséricorde de Dieu; l'acte plus ou moins explicite par lequel on commence à aimer Dieu comme source de toute justice; la haine et la détestation du péché, avec le désir de recevoir le sacrement de baptême ou de la pénitence, de mener une vie nouvelle, et d'observer les commandements de Dieu (1).

545. La foi est la première des dispositions nécessaires à la justification; « elle est le commencement du salut de l'homme, le « fondement et la racine de toute justification. Sans la foi, il est « impossible de plaire à Dieu et d'être admis au nombre de ses « enfants (2). » Cette foi ne consiste point à croire fermement que les péchés nous sont remis. L'Église a condamné comme hérétiques ceux qui prétendent que cette espèce de foi, qui n'est fondée ni sur l'Écriture ni sur la tradition, est nécessaire à l'homme pour obtenir la rémission de ses péchés (3). Ce n'est pas non plus une simple confiance en la miséricorde divine. « Si quelqu'un dit que « la foi justifiante n'est autre chose que la confiance en la miséri- « corde de Dieu, qui nous remet nos péchés à cause de Jésus- « Christ, ou que c'est par la seule confiance que nous sommes jus- « tifiés; qu'il soit anathème (4). » La foi, qui nous dispose à la justification, est la foi proprement dite, la foi par laquelle nous croyons, sur la parole de Dieu même, toutes les vérités qu'il a révélées à son Église. Mais il n'est pas nécessaire que cette foi soit explicite en tout. Il y a sans doute nécessité de croire explicite-

(1) Concile de Trente, sess. VI, ch. VI. — Voyez, ci-dessus, le n° 501. — (2) Fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justifica tionis : sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium per venire. *Ibidem, ch.* VIII. — (3) Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla hæsitatione propriæ infirmitatis et indispositionis peccata sibi esse remissa; anathema sit. *Ibidem, can.* XIII. — (4) Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum; vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, anathema sit. *Ibid*, *can.* XII.

ment qu'il y a un Dieu, souverain Seigneur de toutes choses, et qu'il récompense ceux qui le recherchent : *Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit* (1). Il ne peut y avoir de salut pour un adulte, s'il ne croit, d'une manière explicite, en Dieu, à sa providence et à l'existence d'une autre vie, où chacun recevra suivant ses œuvres. La foi explicite aux mystères de la sainte Trinité et de l'Incarnation est encore nécessaire au salut ; mais il n'est pas certain qu'elle soit *absolument* et *indispensablement* nécessaire, ou, comme s'exprime l'école, qu'elle soit nécessaire d'une nécessité de *moyen*. Il nous paraît même plus probable qu'elle n'est nécessaire que d'une nécessité morale, que d'une nécessité de *précepte ;* de sorte que celui qui est dans l'ignorance invincible de ces mystères peut absolument rentrer en grâce avec Dieu, pourvu qu'il soit disposé à faire en tout la volonté divine, selon la connaissance qu'il en a. Mais la foi, même la plus parfaite, ne suffit pas. L'homme est justifié par les œuvres, et non par la foi seulement, dit saint Jacques : *Ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum* (2). De là ce décret du concile de Trente : « Si quelqu'un dit que l'homme est « justifié par la foi seule, ou que, pour obtenir la grâce de la jus- « tification, il n'est nullement nécessaire que l'homme se prépare « et se dispose par le mouvement de sa volonté ; qu'il soit anathème (3). »

§ II. *Des causes de la justification.*

546. Suivant le concile de Trente, « la justification a, pour « *cause finale*, la gloire de Dieu et de Jésus-Christ, et la vie éter- « nelle. Pour cause *efficiente*, elle a Dieu lui-même, en tant qu'il « est miséricordieux ; c'est Dieu qui nous purifie et nous sanctifie « gratuitement par le sceau et l'onction du Saint-Esprit qui avait « été promis, et qui est le gage de notre héritage. La cause *méri-* « *toire* est Notre-Seigneur Jésus-Christ, son Fils unique et bien- « aimé, qui, lorsque nous étions ses ennemis, par un effet de l'a- « mour extrême dont il nous a aimés, nous a mérité la justification, « et a satisfait pour nous à Dieu son Père, par sa très-sainte pas-

(1) Épître aux Hébreux, c. XI, v. 6. — (2) Épître de saint Jacques, c. II, v. 24. — (3) Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi ; anathema sit. *Ibidem, can.* IX.

« sion, sur l'arbre de la croix. La cause *instrumentale* est le sacre-
« ment de baptême, qui est le sacrement de la foi, sans laquelle
« personne n'obtient jamais la justification. Enfin, son unique cause
« *formelle* est la justice de Dieu, non la justice par laquelle il est
« juste lui-même, mais celle par laquelle il nous justifie en nous
« renouvelant dans l'intérieur de notre âme. Et non-seulement
nous sommes réputés justes, mais c'est avec vérité que nous
« sommes nommés justes ; et nous le sommes en effet, recevant en
« nous la justice chacun selon la mesure que l'Esprit-Saint répartit
« comme il lui plaît, et suivant la disposition propre et la coopéra-
« tion d'un chacun (1). »

§ III. *En quoi consiste la justification?*

547. La justification consiste dans la grâce *habituelle* ou *sanctifiante*, qui est un don inhérent à notre âme et permanent de sa nature. Il est de foi que ni la seule imputation de la justice de Jésus-Christ, ni la seule rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité inhérente à l'âme, ne suffit pas pour la justification. « Qu'il soit anathème, celui qui dit que les hommes
« sont justifiés ou par la seule imputation de la justice de Jésus-
« Christ, ou par la seule rémission des péchés, faisant exclusion
« de la grâce et de la charité, qui est répandue dans leurs cœurs
« par le Saint-Esprit, et qui leur est inhérente ; ou que la grâce
« par laquelle nous sommes justifiés n'est qu'une simple faveur
« de Dieu (2). La justification n'est pas seulement la rémission
« des péchés, mais encore la sanctification et le renouvellement de
« l'homme intérieur, par la réception volontaire de la grâce et des
« dons qui l'accompagnent : d'où il arrive que l'homme, d'injuste
« devient juste et ami de Dieu, d'ennemi qu'il était, pour être,
« selon l'espérance qui lui en est donnée, héritier de la vie éter-
« nelle (3). Dans cette justification, l'homme reçoit, par Jésus-

(1) Voyez le texte, *à la session* VI, *ch.* VII. — (2) Si quis dixerit, homines justificari, vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione exclusa gratia et charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhæreat ; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei ; anathema sit. *Concile de Trente*, *sess.* VI, *can.* XI. — (3) Quæ (justificatio) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum : unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit hæres secundum spem vitæ æternæ. *Ibidem*.

« Christ, auquel il est enté, et la rémission des péchés, et les « dons infus, savoir, la foi, l'espérance et la charité (1). » Ainsi donc, suivant le dogme catholique, la justification consiste dans la grâce sanctifiante, qui nous purifie et nous rend agréables à Dieu ; dans la justice de Dieu, qui nous justifie lui-même par les mérites de Jésus-Christ ; dans la charité, qui efface les péchés et nous rétablit dans l'amitié de Dieu ; dans la *communication du Saint-Esprit*, qui demeure en nous et nous fait demeurer en lui, en union avec le Pere et le Fils ; dans la sainteté, qui, en nous régénérant, en nous renouvelant intérieurement, nous rend héritiers du royaume des cieux. « Renouvelez-vous dans l'intérieur de « votre âme, et revêtez-vous de l'homme nouveau, qui a été « créé selon Dieu, dans la justice et dans une véritable sain« teté (2). »

548. Nous avons dit que la justification *efface* les péchés. En effet, les péchés ne sont pas seulement couverts par la grâce sanctifiante ; ils ne cessent pas seulement d'être imputés ; ils sont réellement et véritablement enlevés et effacés, au point de ne pouvoir plus revivre en aucune manière. Le dernier concile général frappe d'anathème quiconque nie que l'offense du péché originel soit *remise* par la grâce du baptême, ou soutient que tout ce qui constitue le péché n'est pas entièrement *enleve*, mais que le péché est seulement *raturé* ou *non imputé* (3).

549. Nous ferons remarquer aussi que la justice, l'état de grâce n'est point inamissible ; que le juste ne persévère pas toujours, quoiqu'il puisse toujours persévérer. Il est de foi que celui qui est justifié peut perdre la grâce : « Si quelqu'un dit qu'un homme une « fois justifié ne peut plus pécher ni perdre la grâce, et qu'ainsi, « lorsque quelqu'un tombe et pèche, c'est une marque qu'il n'a ja« mais été justifié ; qu'il soit anathème (4). » Que celui donc, dit

(1) In ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, et charitatem. *Ibidem*. — (2) Renovamini autem spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis. *Épitre aux Éphésiens*, c. IV, *v*. 23 *et* 24. — (3) Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat ; aut etiam asserit non tolli totum id quod verum et proprium peccati rationem habet, sed istud tantum radi aut non imputari ; anathema sit. *Concile de Trente*, *sess*. V, *can*. V. — (4) Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum... anathema sit. *Ibidem*. *sess*. VI, *can*. XXIII.

l'Apôtre, qui croit être ferme, prenne garde à ne pas tomber : *Itaque qui se existimat stare, videat ne cadat* (1).

550. C'est encore un dogme catholique, que la justice ou la sainteté est susceptible d'accroissement. « Si quelqu'un dit que la jus-« tice, une fois acquise, ne se conserve pas et ne s'augmente pas « devant Dieu par les bonnes œuvres, mais que les bonnes œuvres « sont seulement les fruits et les signes de la justification acquise, « et non une cause qui l'augmente ; qu'il soit anathème (2). » Ce qui s'accorde parfaitement avec ce que dit saint Jean : Que celui qui est juste, se justifie encore ; que celui qui est saint, se sanctifie encore : *Qui justus est, justificetur adhuc ; sanctus, sanctificetur adhuc* (3). C'est cet accroissement de justice que la sainte Église demande, quand elle dit dans ses prières : *Donnez-nous, Seigneur, l'augmentation de la foi, de l'espérance et de la charité* (4).

§ IV. *Peut-on être assuré de sa justification?*

551. Personne, sans une révélation particulière, ne peut être absolument certain d'avoir la grâce sanctifiante et d'être du nombre des prédestinés. L'Église condamne à l'anathème celui qui dit qu'un homme régénéré et justifié est tenu, selon la foi, de croire qu'il est certainement du nombre des élus ; ainsi que celui qui, sans une révélation particulière, affirme, d'une certitude absolue et infaillible, qu'il aura certainement le don de persévérance jusqu'à la fin (5). Aucun fidèle, il est vrai, ne doit douter de la miséricorde de Dieu, des mérites de Jésus-Christ, de la vertu et de l'efficacité des sacrements ; mais il est vrai aussi que quiconque tourne les yeux sur soi-même, et considère sa propre faiblesse, a lieu de

(1) Itaque qui se existimat stare, videat ne cadat. *Ire épître aux Corinthiens, c.* x, *v.* 12. — (2) Si quis dixerit, justitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera ; sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam ; anathema sit. *Concile de Trente, sess.* VI, *can.* XXIV. — (3) Qui justus est, justificetur adhuc ; sanctus, sanctificetur adhuc. *Apocal., c.* XXII, *v.* 11. — (4) Hoc vero justitiæ incrementum petit sancta Ecclesia, cum orat : Da nobis, Domine, fidei, spei, et charitatis augmentum. *Concile de Trente, sess.* VI, *ch.* X. — (5) Si quis dixerit, hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum se certo esse in numero prædestinatorum ; anathema sit. *Ibid., can.* XV. — Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit ; anathema sit. *Ibidem, can.* XVI.

craindre de n'être point en état de grâce, personne ne pouvant savoir, de la certitude de la foi, c'est-à-dire, d'une certitude qui ne soit point sujette à l'erreur, s'il a véritablement reçu la grâce de Dieu (1). Nous lisons aussi dans les livres saints : « Qui peut dire : « Mon cœur est pur, je suis exempt de tout péché (2)? L'homme « ne sait s'il est digne d'amour ou de haine (3). Ne soyez pas sans « crainte au sujet du péché pardonné (4). » Ce qui a fait dire à saint Paul : « Je ne me sens coupable de rien, mais je ne suis pas « pour cela justifié (5). »

ARTICLE II.

Du mérite des bonnes actions.

552. On entend ici par action *méritoire* celle qui est digne d'une récompense. On distingue deux sortes de mérites : le mérite proprement dit, qu'on appelle mérite de condignité, *meritum de condigno ;* et le mérite improprement dit, autrement le mérite de convenance, *meritum de congruo.* Pour le premier genre de mérite, qui est fondé sur une promesse de la part de Dieu, la récompense est comme un acte de justice, Dieu s'étant rendu notre débiteur par sa promesse : *Debitorem se fecit promittendo,* dit saint Augustin. Pour le second, comme il n'y a pas eu de promesse, la récompense, si toutefois on peut lui donner ce nom, n'est qu'un acte de bonté, de miséricorde; c'est un don gratuit à tous égards.

§ I. *Peut-il y avoir quelque mérite de la part des hommes, relativement à la vie éternelle ?*

553. Il est de foi qu'avec la grâce de Dieu le juste peut véritablement mériter et une augmentation de grâce, et la vie éternelle, et même un accroissement de la gloire céleste. Ainsi l'a défini le

(1) Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet; sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest; cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. *Ibidem, ch.* IX. — (2) Quis potest dicere : Mundum est cor meum, purus sum a peccato? *Proverbes, c.* XX, *v.* 9. — (3) Nescit homo, utrum amore an odio dignus sit. *Ecclésiaste, c.* IX, *v.* 1. — (4) De propitiato peccato noli esse sine metu. *Ecclésiastique, c.* V, *v.* 5. — (5) Nihil mihi conscius sum ; sed non in hoc justificatus sum. *Ire épître aux Corinthiens, c.* IV, *v.* 4.

concile de Trente : « Si quelqu'un dit que les bonnes œuvres d'un « homme justifié sont tellement des dons de Dieu qu'elles ne soient « pas aussi les mérites de cet homme juste ; ou que par les bonnes « œuvres qu'il fait avec le secours de la grâce de Dieu, et par les « mérites de Jésus-Christ, dont il est un membre vivant, il ne mé- « rite pas véritablement une augmentation de grâce, la vie éter- « nelle et la possession de cette même vie, pourvu qu'il meure en « état de grâce, et même une augmentation de gloire ; qu'il soit « anathème (1). » Cette décision n'est point nouvelle ; elle a pour elle l'Écriture et la tradition. « Réjouissez-vous, dit Notre-Seigneur « à ses disciples, tressaillez de joie, parce que votre récompense « dans les cieux est abondante (2). » Ailleurs : « Voici que je viens, « et j'ai ma récompense avec moi, pour rendre à chacun selon ses « œuvres (3). » Les apôtres s'expriment comme leur divin Maître : « Chacun, dit saint Paul, recevra la récompense qui lui est propre, « selon son travail (4). J'ai combattu glorieusement, j'ai con- « sommé ma course, j'ai gardé la foi. Il ne me reste qu'à attendre « la couronne de justice qui m'est réservée, que le Seigneur, juste « juge, me rendra en ce grand jour, et non-seulement à moi, mais « encore à ceux qui auront aimé son avénement (5). » Or, la *ré- compense*, la *couronne de justice*, suppose évidemment le mérite ; elle ne s'accorde qu'au mérite, et à un mérite proprement dit. Il est donc vrai qu'aux termes de l'Écriture, comme aux termes des décrets de l'Église, il peut y avoir de la part du juste un vrai mé- rite, relativement à la vie éternelle.

554. C'est aussi la croyance des saints Pères. « Les justes n'ont- « ils pas des mérites ? se demande saint Augustin. Ils en ont certai- « nement, parce qu'ils sont justes ; mais ce n'est point par leurs

(1) Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriæ augmentum ; anathema sit. *Sess.* VI, *can.* XXII. — (2) Gaudete, et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis. *Saint Matthieu*, c. V, *v.* 12. — (3) Ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua *Apocal.*, c. XXII, *v.* 12. — (4) Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. *Ire épître aux Corinthiens*, c. III, *v.* 8. — (5) Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex : non solum autem mihi, sed et illis qui diligunt adventum ejus. *IIe épître à Timothée*, c. IV, *v.* 7 *et* 8.

« mérites qu'ils sont devenus justes (1). » Et un peu plus bas : « La « mort est comme le salaire du péché ; de même, la vie éternelle « est, avec raison, comme le salaire de la justice : *Merito justitiæ « tanquam stipendium vita æterna* (2). » Saint Ignace d'Antioche, saint Irénée, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, saint Prosper, enseignent la même doctrine que le docteur de la grâce.

555. Mais, en admettant les mérites du juste, ne fait-on pas injure aux mérites de Jésus-Christ ? Non, puisque, suivant le dogme catholique, nos mérites tirent toute leur valeur des mérites mêmes de Jesus-Christ. Ne dites pas non plus que la vie éternelle étant une grâce, comme le dit saint Paul, *gratia vita æterna*, Dieu ne la doit à personne ; car la vie éternelle est tout à la fois une grâce et une récompense : une grâce, parce que Dieu nous a destinés gratuitement à la vie éternelle, à la gloire qui dépasse l'exigence de notre nature ; une récompense, parce que, en nous destinant à la vie éternelle, il a bien voulu la promettre comme une *récompense* a ceux qui observeraient sa loi ; Dieu s'est fait lui-même le débiteur du juste, non pour avoir reçu quelque chose de lui, mais pour lui avoir fait des promesses : *Debitorem Dominus ipse se fecit, non accipiendo, sed promittendo* (3).

§ II. *Des conditions nécessaires pour mériter.*

556. Pour le mérite, soit de *condignité*, soit de *convenance*, il est nécessaire, 1° que l'homme soit encore en cette vie ; on ne peut mériter, ni en enfer, ni en purgatoire, ni même dans le séjour de la gloire. « Il faut, disait Notre-Seigneur, que je fasse les œuvres « de Celui qui m'a envoyé, pendant qu'il est jour ; la nuit vient, « dans laquelle personne ne peut agir (4). Opérons donc le « bien, dit saint Paul, pendant que nous en avons le temps (5). » 2° Que l'acte soit bon à tous égards, et d'une bonte surnaturelle ; une action, quoique moralement bonne, si elle ne l'est que naturellement, n'a plus de proportion avec le merite, ni avec la vie éternelle, qui en est l'objet. 3° Que l'acte soit volontaire et libre,

(1) Nullane igitur sunt merita justorum ? Sunt plane, quia justi sunt, sed ut justi fierent, justa non fuerunt. *Lettre* CXCIV, *alias* CV, *ch.* III. — (2) Ibidem, ch. V. — (3) Sur le psaume LXXX, n° 16 ; et sermon CX, n° 4. — (4) Me oportet operari opera ejus, qui misit me, donec dies est : venit nox, quando nemo potest operari. *Saint Jean*, c. IX, v. 4. — (5) Ergo dum tempus habemus, operemur bonum. *Epître aux Galates*, c. VI, v. 10.

d'une liberté de choix, qui exclue toute nécessité, soit absolue, soit relative. La proposition contraire a été condamnée comme hérétique.

557. Ces différentes conditions sont indispensables pour le mérite en général, mais elles ne suffisent pas, si ce n'est pour le mérite de *convenance*, qui n'est qu'un mérite improprement dit. Il faut, en outre, deux choses pour le mérite de *condignité*, savoir, la première, que l'homme soit en état de grâce. On ne peut mériter, à prendre ce mot dans sa signification stricte et rigoureuse, qu'autant qu'on est uni à Jésus-Christ par la charité parfaite. « Demeu« rez en moi, et moi en vous, dit Notre-Seigneur à ses disciples. « Comme la branche de la vigne ne peut d'elle-même porter du « fruit, à moins qu'elle ne demeure attachée au cep; ainsi ni vous « non plus, si vous ne demeurez pas en moi (1). » La seconde condition, c'est que Dieu nous ait promis de nous accorder une chose comme *récompense* de nos œuvres; il ne peut devenir, pour ainsi dire, notre débiteur, qu'en vertu des engagements qu'il a bien voulu prendre avec les hommes : *Debitorem ipse fecit se, non accipiendo, sed promittendo* (2). A défaut de ces deux conditions, nous pouvons bien espérer et obtenir certaines grâces de la bonté de Dieu, nous devons même attendre les grâces nécessaires au salut; mais il ne nous les doit pas; il peut nous les refuser sans injustice. Nous pouvons, en un mot, avoir un mérite de *convenance*, fondé sur la miséricorde de Dieu, mais non un mérite de *condignité*, fondé sur la justice.

§ III. *Quelles sont les choses que nous pouvons mériter?*

558. Premièrement, il est de foi que l'homme ne peut mériter, en aucune manière, la première grâce actuelle, cette grâce étant purement et absolument gratuite, comme nous l'avons vu en parlant de la nécessité de la grâce pour tout ce qui a rapport au salut (3).

559. Secondement, il est de foi que le juste peut vraiment mériter, *vere mereri*, la vie éternelle, une augmentation de la grâce, et un accroissement de la gloire du ciel (4). Ce mérite est un vrai mérite, un mérite de *condignité*.

(1) Manete in me, et ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite; sic nec vos, nisi in me manseritis. *Saint Jean*, c. XV, *v*. 4. — (2) Saint Augustin, *lettre* CXCIV. — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 448. — (4) Voyez, ci-dessus, le n° 555.

560. Troisièmement, le juste ne peut mériter, d'un mérite de *condignité*, ni la grâce efficace ni le don de persévérance; Dieu ne lui a promis ni l'un ni l'autre, à prendre le mot *promettre* dans sa signification propre. Mais, en répondant à la grâce, il méritera, d'un mérite de *convenance*, des grâces plus abondantes, et même le don de persévérance : *hoc itaque donum suppliciter emereri potest*, comme l'enseigne saint Augustin (1).

561. Quatrièmement, le pécheur ne peut mériter, d'un mérite de *condignité*, la grâce sanctifiante, puisque l'état de grâce est une des conditions nécessaires pour le mérite proprement dit. « Rien de ce qui précède la justification, dit le concile de Trente, « rien, ni la foi ni les œuvres, ne mérite la grâce qui nous jus- « tifie (2). » Mais sans mériter cette grâce, il l'obtiendra de la miséricorde de Dieu, qui ne veut point la mort du pécheur, lui accordant le pardon de ses péchés lorsqu'il revient sincèrement à résipiscence, et qu'avec la grâce il fait ce qui dépend de lui pour rentrer dans la voie du salut. Daniel disait à Nabuchodonosor : « Rachetez vos péchés par des aumônes (3). » Nous lisons aussi dans les *Actes des apôtres :* « Les prières et les aumônes (du cen- « turion appelé Corneille) sont montées jusqu'à Dieu, et Dieu s'en « est souvenu (4). » Et saint Pierre est envoyé à cet homme pour lui faire connaître Jésus-Christ. Ainsi donc la justification, quoique vraiment gratuite à tous égards, s'obtient infailliblement par le pécheur qui revient sincèrement au Seigneur; elle n'est pas même sans quelque mérite, dit saint Augustin : *Nec ipsa remissio peccatorum, sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat* (5).

562. Nous aurions pu nous étendre davantage sur les questions qui se rapportent à ce traité; mais il nous semble qu'il suffit de faire connaître le dogme catholique, en nous rappelant qu'il vaut beaucoup mieux chercher à répondre à la grâce, qui ne manque à personne, que de disputer inutilement sur sa nature, et sur la manière ineffable dont elle agit sur notre entendement et notre volonté.

(1) Du Don de persévérance, ch. VI. — (2) Nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. *Session* VI, *ch.* VIII. — (3) Peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum. *Daniel*, *c.* IV, *v.* 24. — (4) Orationes tuæ et eleemosynæ tuæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei. *Actes des apôtres*, c. X, 4. — (5) Lettre CXCIV, *alias* CV, ch. V.

TRAITÉ

DES SACREMENTS EN GÉNÉRAL.

563. Après avoir exposé la doctrine de l'Église sur la grâce et la justification, il nous reste à parler des sacrements par lesquels toute vraie justice commence, ou s'accroît lorsqu'elle est commencée, ou se répare lorsqu'elle est perdue : *Per quæ omnis vera justitia, vel incipit, vel cœpta augetur, vel amissa reparatur* (1).

564. Le dogme catholique, touchant les sacrements en général, et sur chaque sacrement en particulier, est fondé, non-seulement sur l'Écriture, mais encore, et quant à certains points, principalement sur la tradition, qui s'est perpétuée, dans les premiers siècles, plutôt par la pratique que par l'enseignement public de l'Église. Outre le peu de monuments que nous offrent les temps apostoliques, où l'Évangile, quoique répandu dans les différentes parties du monde, était encore rejeté par le plus grand nombre des juifs et des païens, les premiers chrétiens ne parlaient des sacrements qu'avec la plus grande circonspection. Ils étaient retenus par la *loi du secret*, qui leur avait été recommandé par Jésus-Christ lui-même : hors le cas de nécessité, il ne leur était pas permis de parler des choses saintes à ceux qui n'y étaient point initiés. Les écrivains se bornaient généralement à établir la divinité de la mission de Notre-Seigneur, à réfuter les erreurs du paganisme, et à combattre les hérésies grossières des premiers novateurs. Ce n'est que par occasion qu'ils ont parlé des sacrements et des grands mystères de la religion (2). On ne sera donc point étonné si l'Église primitive ne nous fournit, en faveur des dogmes que nous allons exposer, ni autant de témoignages, ni des témoignages aussi exprès que les siècles suivants.

(1) Concile de Trente, *sess.* VII, *préambule*. — (2) Voyez ce que nous avons dit de la loi du secret au tome I, nº 238, etc.

CHAPITRE PREMIER.

De la notion et de l'institution des sacrements.

565. Le mot *sacrement* chez les Latins, comme le mot *mystère* chez les Grecs, signifie une chose *sacrée, symbolique* et *mystérieuse*. Il exprime un signe, un symbole, un rit quelconque, faisant partie du culte divin, et se prend ici pour un signe sacré, établi de Dieu comme moyen de salut pour les hommes.

ARTICLE I.

Qu'est-ce qu'un sacrement ?

566. Le sacrement, en général, est un signe ou un rit religieux qui, en vertu d'une institution divine et permanente, concourt plus ou moins prochainement, plus ou moins efficacement, à notre salut. Cette définition convient aux sacrements de la loi primitive, aux sacrements de la loi mosaïque, et aux sacrements de la loi évangélique. Mais, à considérer le sacrement tel qu'il est d'après l'institution du Sauveur du monde, on le définit : *un signe sensible et sacré, institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour la sanctification de nos âmes*; ou, comme s'exprime le catéchisme du concile de Trente, *un signe visible de la grâce invisible, établi de Dieu pour notre sanctification;* ou bien encore, *une chose sensible, qui, d'après l'institution divine, a la vertu de signifier et de produire, comme cause efficiente, la sainteté et la justice* (1).

567. Expliquons cette définition. Premièrement, le sacrement est un signe : il signifie quelque chose de caché, la grâce invisible qu'il contient sous l'enveloppe d'une chose matérielle et sensible. Ainsi, par exemple, lorsque, dans le baptême, on verse l'eau sur le corps en prononçant les paroles sacramentelles, ce rit signifie que, par la vertu du Saint-Esprit, le baptisé est purifié intérieurement des souillures du péché.

568. Secondement, le sacrement est un signe *sensible :* il est

(1) Catéchisme du concile de Trente, *des Sacrements*.

nécessaire qu'un sacrement soit un signe extérieur, soit parce que c'est un des liens qui attachent les fidèles à l'unité, et qu'il fait partie du culte divin ; soit parce que les secours spirituels que Dieu nous présente sous des formes matérielles sont plus à la portée de la faiblesse humaine. Le propre de la nature de l'homme, qui est composé d'un corps et d'une âme, est d'arriver plus facilement à la connaissance des choses divines, par l'intermédiaire des objets corporels et sensibles. Nous avons ajouté que le sacrement est un signe *sacré;* en effet, il a pour objet la grâce, et pour fin principale le salut de l'homme.

569. Troisièmement, c'est un signe *institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Dieu seul a pu instituer les sacrements, lui seul pouvant attacher à un signe matériel la vertu de produire la grâce. A défaut de cette condition, les cérémonies introduites par l'Église, quelque utiles qu'elles soient, ne peuvent être regardées comme des sacrements proprement dits. Il en est des sacrements de la loi nouvelle comme des sacrements de l'ancienne loi, ce sont des institutions stables et permanentes. Ceux-ci ne sont tombés qu'avec la loi à laquelle ils appartenaient ; les premiers ne cesseront qu'à la fin des temps ; ils sont nécessaires au salut, et le seront jusqu'à la consommation des siècles.

570. Enfin, le sacrement est institué *pour notre sanctification :* mais, à la différence des sacrements qui étaient pour les patriarches et pour les juifs, les sacrements institués par Jésus-Christ contiennent la grâce qu'ils signifient, et la confèrent immédiatement, par la seule application du rit sacramentel, à ceux qui les reçoivent dignement, c'est-à-dire, à ceux qui n'y mettent aucun obstacle qui puisse en arrêter les effets. Les sacrements plus anciens, au contraire, ne figuraient que la grâce, sans la produire par eux-mêmes.

571. Les luthériens et les calvinistes n'admettent point la notion que nous donnons des sacrements, car ils nient l'efficacité que nous leur attribuons ; mais nous montrerons plus bas que cette notion s'accorde parfaitement avec l'Écriture sainte, la doctrine des saints Pères et l'enseignement de l'Eglise.

ARTICLE II.

Était-il nécessaire que Dieu instituât des sacrements?

572. Il n'était pas nécessaire, à prendre ce mot à la rigueur, que Dieu instituât des sacrements : cette institution n'était commandée

par aucune loi; Dieu est le maître de ses dons, il peut en disposer comme il lui plaît. D'ailleurs, les sacrements ne sont pas les seuls moyens de salut qu'il pouvait offrir aux hommes.

573. Cependant, quoiqu'il ne fût pas absolument nécessaire que Dieu établit des sacrements, cette institution paraît si rationnelle, si naturelle, si conforme à la sagesse divine, eu égard à la nature et à la faiblesse de l'homme, du moins après sa chute, qu'on peut dire qu'elle était en quelque sorte nécessaire. Il suffit de se replier sur soi-même, pour sentir que notre constitution native réclame le secours des symboles, des rites sacrés, des sacrements, comme moyen plus ou moins nécessaire pour pouvoir s'élever à la contemplation des choses de Dieu. « Naturæ humanæ proprium est, dit « saint Thomas, ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et in- « telligibilia deducatur (1). » Et avant le docteur angélique, saint Jean Chrysostome s'exprimait en ces termes : « Si tu étais incor- « porel, Dieu ne t'aurait donné que des dons incorporels; mais « parce que ton âme est unie à un corps, il t'offre des choses spi- « rituelles dans des choses qui frappent nos sens (2). » C'est aussi la pensée de saint Grégoire de Nysse (3) et de saint Grégoire de Nazianze (4). D'ailleurs, comme le dit saint Augustin, il est impossible que les hommes se réunissent dans la profession d'une religion, sans le secours des sacrements : « In nullum nomen religio- « nis, seu verum, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi « aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio « colligentur (5). »

ARTICLE III.

Y a-t-il eu des sacrements dans l'état d'innocence?

574. Il ne paraît pas qu'il y ait eu des sacrements proprement dits dans l'état d'innocence, c'est-à-dire avant la chute de l'homme. L'Écriture et la tradition gardent le silence sur cette question. Mais si on prend le mot de *sacrement* dans un sens plus étendu, on peut dire qu'il y avait quelque sacrement dans l'état primitif de l'homme. Saint Augustin appelle sacrement l'arbre de vie qui était placé dans

(1) Somme, part. III, quæst. 61, art. I. — (2) Si incorporeus esses nuda, ipse dona incorporea tradidisset tibi; quoniam vero corpori conjuncta est anima tua, in sensibilibus intelligenda tibi traduntur. *Homélie* LXXXIII. — (3) Discours catéchétique. — (4) Discours sur le Baptême. — (5) Liv XIX, contre Fauste, c. XI.

le paradis terrestre : *Erat in lignis cœteris alimentum, in isto sacramentum* (1). Le mariage d'Adam avec Eve étant, comme le dit le pape Innocent III (2), la figure de l'union de l'âme fidèle avec Dieu, du Verbe avec la nature humaine, du Christ avec l'Église, peut aussi être regardé comme une espèce de sacrement. Nous le trouvons en effet désigné sous ce nom dans les écrits de saint Augustin (3).

ARTICLE IV.

Y a-t-il eu des sacrements depuis la chute de l'homme jusqu'à la loi de Moyse ?

575. D'après ce que nous avons dit de la nécessité des sacrements, encore qu'ils ne soient point absolument nécessaires, il est moralement certain que Dieu en a institué pour le temps des patriarches, même avant la circoncision. « Il ne faut pas croire, dit « saint Augustin, qu'avant la circoncision les serviteurs de Dieu, « qui avaient foi au médiateur futur, aient été privés de tout sacre- « ment pour leurs enfants, quoique, pour quelque raison à nous « inconnue, l'Écriture nous laisse ignorer en quoi consistaient « alors les sacrements ; car ils avaient des sacrifices par lesquels « était figuré ce sang qui seul efface les péchés du monde (4). Les « sacrements qu'avaient les anciens contre le péché originel étaient « pour tous, même pour les enfants. »

576 A la différence du baptême qui opère notre régénération, indépendamment des dispositions du ministre et du sujet, les sacrements des temps primitifs tiraient toute leur force de la foi de ceux qui y participaient, ou qui les appliquaient à ceux qui n'avaient pas encore l'usage de raison : ce qui a fait dire à saint Grégoire le Grand que la foi des parents faisait pour les enfants ce que l'eau du baptême fait parmi nous (5) ; et à saint Bernard, que, chez les gentils, la foi des parents profitait et même suffisait pour les

(1) Liv. de la Genèse *ad litteram*, c. VIII. — (2) Lettres d'Innocent III, liv. III, lettre CCXIX. — (3) Liv. des Noces et de la Concupiscence, c. XXI. — (4) Non ideo credendum est, ante circumcisionem, famulos Dei, quando quidem eis inerat mediatoris fides in carne venturi, nullo sacramento ejus opitulatos fuisse parvulis suis; quamvis quid illud esset, aliqua necessaria causa Scriptura sacra latere voluerit. Nam et sacrificia eorum legimus, quibus utique sanguis ille figurabatur qui solus tollit peccata mundi. *Liv.* v, *contre Julien*, c. XI. — (5) Quod vero apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus virtus sacrificii, vel pro his qui ex Abrahæ stirpe prodierant, mysterium circumcisionis. *Morales*, *liv.* IV, c. III.

enfants (1). En s'exprimant ainsi, ces saints docteurs n'excluent point les rites, les symboles, les signes sacrés, par lesquels se manifestaient et se perpétuaient, dans le monde, le souvenir de la chute de l'homme, et la foi plus ou moins confuse au rédempteur promis à notre premier père et à ses descendants. Aussi saint Bernard ajoute-t-il que les anciens sacrements ont servi aux enfants et à ceux qui n'ont pas l'usage de raison, tant qu'il n'a pas été constant que ces sacrements ont été interdits : « Sane parvulis et necdum « ratione utentibus tamdiu credendum est antiqua valuisse sacra- « menta, quamdiu palam interdicta non fuisse constiterit (2). » Saint Thomas n'est pas moins exprès : « Avant la loi écrite, dit le « Docteur angélique, il y avait quelques sacrements de nécessité ; « comme le sacrement de la foi, qui était pour la rémission du pé- « ché originel (3). » Il est constant d'ailleurs que les Romains, les Grecs, les Égyptiens, les Indiens, les Américains, et généralement tous les anciens peuples, avaient des rites expiatoires pour purifier l'enfant à son entrée dans cette vie (4) : ce qui prouve qu'il y a toujours eu des sacrements, et que ces sacrements n'ont pu venir que de Dieu, quoique Dieu n'en ait point déterminé ni la matière ni la forme pour les temps primitifs, où les hommes n'étaient pas encore préparés à ne faire qu'un seul peuple.

ARTICLE V.

Y a-t-il eu des sacrements dans la loi de Moyse ?

577. Il est certain qu'il y avait des sacrements sous la loi de Moyse ; le décret d'Eugène IV et les décrets du concile de Trente ne permettent pas d'en douter : ils portent que les sacrements de la loi nouvelle surpassent de beaucoup, en dignité et en efficacité, les sacrements de l'ancienne loi (5). Telle est d'ailleurs la croyance des saints Peres, qui s'appuient sur l'Écriture et les institutions de Moyse. « Les premiers sacrements, dit saint Augustin, ont été

(1) In nationibus, quotquot inventi sunt fideles, adultos quidem fide et sacrificiis credimus expiatos, parvulis autem solum profuisse imo et suffecisse fidem parentum. *Lettre* LXXVII, ou *Traité du Baptême*, c. I. — (2) Ibidem, c. II. — (3) Dicendum est quod, ante legem scriptam, erant quædam sacramenta necessitatis, sicut illud fidei sacramentum quod ordinabatur, ad deletionem originalis peccati. *In* IV *Sent. dist.* I, *quæst.* I, *art.* 2. — (4) Voyez ce que nous avons dit de la croyance des anciens peuples touchant la chute de l'homme, *tome* I, *n°* 582, *etc.* — (5) Concile de Trente, sess. VII, can. II.

« abolis, parce qu'ils ont été accomplis à la venue de Jésus-Christ ;
« et ils ont été remplacés par d'autres qui sont moins nombreux,
« mais plus efficaces, plus utiles et plus faciles pour les fidèles :
Prima sacramenta ablata sunt, quia impleta; et alia sunt insti-
« *tuta virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero*
« *pauciora* (1). »

ARTICLE VI.

Y a-t-il des sacrements dans la loi évangélique?

578. Il y a sept sacrements, ni plus ni moins, dans la loi évangélique : savoir, le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre, et le mariage. Cette proposition est de foi. Le concile de Trente a frappé d'anathème quiconque dit que les sept sacrements que nous venons d'énumérer ne sont pas autant de vrais sacrements, ou qu'ils n'ont pas tous été institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ (2). En parlant des sacrements en particulier, nous montrerons que cette décision est fondée sur l'Écriture et sur l'enseignement des saints Pères. Il nous suffira donc de prouver ici, par la croyance générale et constante de l'Église, que le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre, et le mariage, nous ont été transmis par les apôtres comme sept sacrements d'institution divine. Cette croyance est à elle seule une preuve irréfragable du dogme catholique, comme on peut en juger par le raisonnement suivant.

579. Au seizième siècle, à l'époque où Luther et Calvin commencèrent à dogmatiser, nos sept sacrements étaient reconnus et admis dans toute l'Église. Les Grecs s'accordaient sur ce point avec les Latins. Ceux même qui sont séparés depuis plusieurs siècles de la communion romaine, croyaient à l'institution des sept sacrements. En effet, les protestants ayant envoyé la confession d'Augsbourg à Constantinople, le patriarche de cette ville, nommé Jérémie, leur répondit qu'ils étaient dans l'erreur, et qu'il y a dans l'Église de Dieu *sept sacrements, ni plus ni moins*, savoir : *le*

(1) Liv. XIX, contre Fauste, c. XIII. — (2) Si quis dixerit, sacramenta novæ legis non fuisse omnia a Jesu Christo, Domino nostro, instituta; aut esse plura vel pauciora quam septem, videlicet, baptismum, confirmationem, eucharistiam, pœnitentiam, extremam unctionem, ordinem, et matrimonium; aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum; anathema sit. *Sess.* VII, *des Sacrements en général, can.* I.

baptême, l'onction du chrême (la confirmation), *la divine communion, l'ordination, le mariage, la pénitence, et l'huile sainte* (l'extrême-onction). Peu de temps après, Cyrille Lucar, patriarche de la même ville, que les calvinistes avaient séduit, essaya de répandre les nouvelles erreurs; mais l'Église grecque lui résista, et confirma la foi catholique. Le concile de Constantinople, de 1638, où se trouvèrent trois patriarches et plus de vingt évêques, rendit le décret suivant: « Anathème à Cyrille, fabricateur de « nouveaux dogmes, qui croit que les sept sacrements de l'Église, « savoir, *le baptême*, *le chrême*, *la pénitence*, *l'eucharistie*, *le* « *sacerdoce*, *l'extrême-onction et le mariage*, n'ont pas été insti- « tués par Jésus-Christ, et qu'ils ne sont point parvenus par la tra- « dition des apôtres et par la pratique perpétuelle de l'Église. » Un autre concile de Constantinople, de 1642, et le concile de Jérusalem, de 1672, renouvelèrent la condamnation de Cyrille Lucar, et se déclarèrent en faveur du dogme qui admet sept sacrements. Aussi trouve-t-on le même dogme, les mêmes sacrements, toujours au nombre de sept, dans les rituels et les eucologes de toutes les Églises d'Orient; on les trouve même chez les nestoriens, les eutychiens, les cophtes, les syriens, et autres hérétiques antérieurs de plusieurs siècles au temps de Luther et de Calvin (1).

580. Or, cette croyance universelle ne peut venir que de l'enseignement des apôtres. Ce que l'Église catholique croyait il y a trois siècles, ce qu'elle croit aujourd'hui, elle l'a toujours cru; sa croyance ne varie point, son enseignement est toujours le même; celui qui est la vérité immuable lui a promis d'être avec elle tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles. D'ailleurs, si vous prétendez que la foi de nos pères ait été altérée, que quatre ou cinq sacrements aient été introduits dans l'Église, dites-nous donc depuis quand, par qui et comment cette innovation s'est faite; quel est le pape, quel est l'évêque, quel est le docteur qui ait tenté d'aggraver le joug du Seigneur en augmentant le nombre des sacrements, en proposant à toute la chrétienté, au nom même des apôtres et de Jésus-Christ, tel ou tel dogme pratique, inconnu jusqu'alors. Dites-nous en quel temps, en quel endroit, en quelle partie du monde la croyance à sept sacrements a commencé, et de quelle manière elle s'est répandue dans tout l'univers. Dites-nous par quels moyens on a réussi à la faire passer des Grecs chez les

(1) Voyez la Perpétuité de la foi de l'Église, tom. v, c. III; et le savant traité *de Re sacramentaria*, par Drouin, liv. I, quæst III, c. II, § 1.

Latins, ou des Latins chez les Grecs, des catholiques chez les schismatiques et les hérétiques, ou des schismatiques et des hérétiques chez les catholiques. Expliquez-nous ce merveilleux accord qui règne entre toutes les Églises de l'Orient et de l'Occident, cette uniformité qu'on trouve, au seizième siècle, parmi toutes les nations chrétiennes, autant séparées les unes des autres par les antipathies et les rivalités qui les divisent, que par la distance des lieux et la diversité des idiomes. Non, on ne peut rendre raison d'une croyance aussi générale sur le nombre des sacrements qu'en la faisant remonter aux temps apostoliques. Enfin, si, pour avoir voulu supprimer plusieurs sacrements, Luther et Calvin ont soulevé le monde chrétien, qui aurait pu, avant la Réforme, introduire ces mêmes sacrements sans éprouver de vives contradictions, sans occasionner un mouvement général? Il n'est aucune nouveauté en matière de religion qui n'ait rencontré plus ou moins d'opposition de la part des papes, et des évêques, et des prêtres, et des docteurs, et même des simples fidèles; il n'est aucune erreur contre laquelle on n'ait réclamé, aucune hérésie dont l'auteur n'ait été aussitôt frappé d'anathème par l'Église. Cependant l'histoire ne nous offre aucune trace, aucun vestige de semblables réclamations contre le dogme et la pratique concernant les sept sacrements. Il faut donc de toute nécessité reconnaître que cette croyance nous vient des apôtres; ce que l'Église universelle croit et a toujours cru n'a pu nous avoir été transmis que par une tradition apostolique : *Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur* (1). Mais ce que les apôtres nous ont transmis comme institution divine vient de Jésus-Christ, de l'aveu de tous. On doit donc admettre les sept sacrements, savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, comme ayant été institués par le Sauveur du monde.

ARTICLE VII.

Jésus-Christ a-t-il institué lui-même les sept sacrements

581. Il est de foi que Notre-Seigneur a institué les sacrements qui sont reçus dans l'Église. Voici le décret du dernier concile œcuménique : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la loi nou-

(1) Liv. IV, du Baptême, contre les donatistes, c. XXIV

« velle n'ont pas été tous institués par Notre-Seigneur Jésus-« Christ, qu'il soit anathème (1). » Ce qui est conforme à ce que dit l'apôtre : « Que l'homme nous regarde comme les ministres du « Christ et les dispensateurs des mystères (des sacrements) de « Dieu (2). » Le pouvoir qu'ont reçu les apôtres était d'administrer les sacrements, et non de les instituer. « Quel est l'auteur des « sacrements, dit saint Ambroise, si ce n'est le Seigneur Jésus (3) ? » Suivant saint Augustin, c'est Jésus-Christ lui-même qui a uni la société du nouveau peuple par les sacrements (4). En effet, Dieu seul a pu attacher à un élément ou à un rit matériel la vertu de produire la grâce.

582. Mais Notre-Seigneur a-t-il institué tous les sacrements par lui-même immédiatement? Il est certain qu'il les a tous institués par lui-même. On ne dit de quelqu'un qu'il a institué une chose que quand il l'a instituée immédiatement. Cependant on ne pourrait regarder comme hérétique celui qui aurait la témérité de soutenir le contraire, pourvu qu'il reconnût que Jésus-Christ, en chargeant ses apôtres d'établir quelques-uns des sept sacrements, ne leur a point accordé le droit de les supprimer, ni d'en changer la substance, après les avoir établis. Le concile de Trente n'a pas expressément défini que tous les sacrements ont été institués immédiatement par Jésus-Christ ; le mot *immediatè* ne se trouve point dans son décret.

ARTICLE VIII.

Pourquoi Notre-Seigneur a-t-il institué sept sacrements ?

583. Il est de foi que Notre-Seigneur a institué sept sacrements, ni plus ni moins. Si on demande la raison de ce nombre, nous répondrons que telle a été la volonté de Jésus-Christ, qui a bien voulu, en instituant sept sacrements, pourvoir abondamment à tous les besoins spirituels de son Église, et de chaque fidèle en particulier. Le baptème nous fait naître spirituellement ; la confirmation nous fortifie dans la vie de la grâce ; l'eucharistie nourrit

(1) Concile de Trente, sess. VII, des Sacrements en général, can. I. — Voyez le texte, ci-dessus, page 384, note 2. — (2) Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei. *Ire épître aux Corinthiens*, c. IV, v. 1. — (3) Auctor sacramentorum quis est, nisi Dominus Jesus ? *Liv.* IV, *des Sacrements*, c. IV. — (4) Dominus Christus societatem novi populi colligavit sacramentis. *Lettre à Janvier*.

notre âme; la pénitence nous guérit des blessures du péché; l'extrême-onction nous aide à mourir chrétiennement; l'ordre donne des ministres à l'Église; le mariage lui donne des sujets pour la perpétuer. Voici comment le catéchisme du concile de Trente l'explique, d'après saint Thomas (1) et le pape Eugène IV (2).

584. « Sept choses sont nécessaires à l'homme pour vivre, pour « conserver sa vie et l'employer utilement, tant pour lui-même que « pour la société. Il faut qu'il naisse, qu'il croisse, qu'il se nour- « risse, qu'il emploie des remèdes pour se guérir s'il tombe dans « quelque maladie, qu'il repare ses forces quand elles ont été af- « faiblies, qu'il y ait des magistrats investis du pouvoir nécessaire « pour gérer les affaires de l'État, et enfin qu'il perpétue le genre « humain par la génération légitime des enfants. Or, toutes ces « choses s'appliquent facilement à la vie spirituelle, qui consiste « dans l'union de l'âme avec Dieu, et nous fait concevoir en même « temps la raison du nombre des sept sacrements. En effet, le « baptême, qui est le premier et comme la porte des autres sacre- « ments, nous fait naître en Jésus-Christ. Vient ensuite la confir- « mation, qui augmente en nous la grâce de Dieu et nous fortifie « par sa vertu. Après, se présente l'eucharistie, par laquelle notre « âme est soutenue et nourrie comme d'un aliment céleste. Suit, « en quatrième lieu, la pénitence, qui rend la santé à notre âme, « quand elle a été blessée par le péché. L'extrême-onction efface « le reste de nos péchés, et renouvelle les forces de notre âme. « L'ordre perpétue dans l'Église le ministère des sacrements, en « donnant à ceux qui le reçoivent le pouvoir de les administrer « d'office, et d'exercer toutes les autres fonctions sacrées. En- « fin, le sacrement de mariage a été institué pour sanctifier « l'union de l'homme et de la femme, nécessaire à la conservation « du genre humain, et pour que les enfants qui en naîtraient « fussent élevés dans la religion et la crainte de Dieu (3). »

ARTICLE IX.

De la dignité et de la nécessité des sacrements.

585. Quoique tous les sacrements soient d'institution divine, et qu'ils concourent tous à notre salut, ils ne sont cependant pas

(1) Som., part. III, quæst. 65, art. 1. — (2) Decret pour les arméniens. — (3) Catéchisme du concile de Trente, *des Sacrements*.

tous également grands. Il est de foi qu'ils ne sont pas égaux en dignité : « Si quelqu'un dit que les sept sacrements sont tellement « égaux entre eux que, sous aucun rapport, l'un ne soit plus digne « que l'autre, qu'il soit anathème (1). » En effet, comme l'eucharistie contient réellement le corps et le sang de Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme, et auteur de toute sainteté, elle est évidemment au-dessus de tout autre sacrement; cependant, si on considère les sacrements par rapport à l'état où ils élèvent l'homme, le sacrement de l'ordre est en quelque sorte plus digne, puisqu'il place celui qui le reçoit au rang le plus élevé.

586. Il est de foi que les sacrements sont nécessaires au salut, quoiqu'ils ne le soient pas tous à chacun. « Si quelqu'un dit que « les sacrements de la loi nouvelle ne sont pas nécessaires au sa- « lut, mais qu'ils sont superflus; que sans eux, ou sans le désir de « les recevoir, les hommes peuvent, par la foi seule, obtenir de « Dieu la grâce de la justification, encore qu'ils ne soient pas tous « nécessaires à chaque fidèle, qu'il soit anathème (2). »

587. Le baptême est absolument nécessaire à tous; et la pénitence, à ceux qui sont tombés dans le péché mortel après avoir reçu le sacrement de la régénération : l'ordre est également nécessaire à l'Église, car ce n'est qu'en vertu de l'ordre qu'on peut administrer les autres sacrements, si on en excepte le baptême, et probablement le mariage. Nous reviendrons sur cette question.

CHAPITRE II.

De la matière et de la forme des sacrements.

588. La matière et la forme d'un sacrement sont les parties qui entrent nécessairement dans sa composition; elles en sont les deux parties essentielles. On a donné le nom de *matière* aux choses ou aux actes extérieurs et sensibles dont on se sert pour faire un sacrement, et le nom de *forme* aux paroles que le ministre

(1) Si quis dixerit, hæc septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius; anathema sit. *Sess.* VII, *can.* III.—(2) Si quis dixerit, sacramenta novæ legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua; et sine eis aut eorum voto, per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint; anathema sit. *Ibidem, can.* IV

prononce en appliquant la matière : « In sacramentis verba se « habent per modum formæ, res autem per modum materiæ (1). » Ainsi, dans le baptême, l'eau est la matière du sacrement, et les paroles, *Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit*, en sont la forme. Les choses qui ne peuvent être aperçues par les sens ne deviennent matière sacramentelle que quand elles sont jointes à quelque signe extérieur qui les rend sensibles. C'est ainsi, par exemple, que la contrition ne peut concourir au sacrement de pénitence qu'autant qu'elle se manifeste extérieurement par la confession, ou par quelque signe qui frappe les sens.

589. Les mots de *matière* et de *forme* ne sont pas fort anciens, ils ne remontent qu'au treizième siècle; les théologiens ne les ont introduits dans la scolastique que pour exprimer, d'une manière plus explicite, la nature des sacrements, qui se composent de *choses* et de *paroles*. Aussi l'usage en a-t-il été consacré par l'Église, qui cependant n'a jamais varié dans son enseignement.

590. Chaque sacrement a une matière et une forme qui lui sont propres. Suivant le décret adressé par Eugène IV aux arméniens, « les sacrements de la loi évangélique se composent des choses « qui en sont comme la *matière*, des paroles qui en sont comme la « *forme*, et de la personne du ministre avec l'intention de faire ce « que fait l'Église. Si la matière ou la forme ou le ministre manque, « il ne se fait pas de sacrement (2). » Mais quoique la personne du ministre soit nécessaire pour la confection d'un sacrement, elle doit plutôt en être regardée comme la cause efficiente que comme faisant partie de son essence; car l'essence d'un sacrement consiste dans la matière et dans la forme, qui en sont les seules parties constitutives : *Materia et forma sacramenti essentia perficitur*, dit le concile de Trente (3). De là cette maxime de saint Augustin : « La « parole se joint à l'élément, et il se fait un sacrement : *Accedit* « *verbum ad elementum, et fit sacramentum* (4). »

591. Tous les sacrements étant d'institution divine, il est certain que la matière et la forme qui en font la substance ont été déterminées par Jésus-Christ. On convient également qu'il a déterminé, non-seulement en général, mais en particulier et dans leur espèce, la matière et la forme du baptême et de l'eucharistie.

(1) Saint Thomas, Som., part. III, quæst. 60, art. 7. — (2) Omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia. Quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum. *Décret pour les arméniens.* — (3) Sess. XIV, c. II. — (4) Traité XXX, sur saint Jean.

En est-il de même pour les autres sacrements? C'est une question controversée parmi les théologiens. Les uns pensent que Notre-Seigneur n'a déterminé qu'en général la matière et la forme de plusieurs sacrements, laissant à ses apôtres le soin de déterminer eux-mêmes d'une manière particulière les signes et les formules qu'ils jugeraient plus propres à exprimer les effets de ces mêmes sacrements. Les autres, en plus grand nombre, enseignent que Jésus-Christ a déterminé lui-même, sans recourir à ses disciples, la matière et la forme de tous les sacrements; et que les apôtres nous ont transmis, de vive voix, les rites sacramentels, c'est-à-dire, les *choses* et les *paroles* nécessaires pour la confection des saints mystères. Nous adoptons ce second sentiment comme nous paraissant beaucoup plus probable que le premier, pour cela même qu'il est plus conforme à la dignité des sacrements et à l'unité du culte divin. On ne peut nous objecter la diversité des rites qu'on remarque chez les Grecs et les Latins : en parlant des sacrements en particulier, nous montrerons que cette différence n'est point essentielle. Quoi qu'il en soit, dans l'Église latine comme dans l'Église grecque, on observe exactement, pour la pratique, tout ce qui est prescrit pour l'administration des sacrements (1).

CHAPITRE III.

Des effets des sacrements.

592. Les effets des sacrements sont la grâce et le caractère. On distingue la grâce *sanctifiante* et la grâce *sacramentelle* : la *première* grâce sanctifiante, qui réconcilie le pécheur avec Dieu; et la *seconde* grâce sanctifiante, qui augmente en nous la grâce de la justification. La grâce qu'on appelle *sacramentelle* est la grâce même sanctifiante ou habituelle, à laquelle sont attachés des secours spirituels et particuliers pour les circonstances où nous avons à remplir les obligations que nous impose chaque sacrement. Le caractère est un signe spirituel et ineffaçable, qui fait que le sacrement qui l'imprime ne peut être réitéré; c'est comme une marque empreinte dans notre âme, par laquelle nous sommes rendus pro-

(1) Pour les questions pratiques, on peut voir ce que nous avons dit dans la *Théologie morale*, tome II, n° 11, etc.

pres à recevoir ou à faire quelque chose, et qui nous distingue de ceux qui ne l'ont pas.

ARTICLE I.

Les sacrements de la nouvelle loi ont-ils la vertu de produire la grâce?

593. Il est de foi que les sacrements de la nouvelle loi ont la vertu de conférer la grâce immédiatement, par eux-mêmes, par la seule application du rit extérieur; ou, pour me servir des expressions de l'école, consacrées par l'Église, ils la confèrent *ex opere operato;* à la différence des sacrements de l'ancienne loi, qui ne produisaient la grâce que par la foi du ministre ou du sujet; ou, en d'autres termes, *ex opere operantis.* « Si quelqu'un « dit que les sacrements de la nouvelle loi ne contiennent pas la « grâce qu'ils signifient, ou qu'ils ne la confèrent pas à ceux qui « n'y mettent point d'obstacle, comme s'ils étaient seulement des « signes extérieurs de la grâce ou de la justice qui a été reçue par « la foi, ou de simples marques de la religion chrétienne, par les« quels on discerne dans le monde les fidèles des infidèles; qu'il « soit anathème. Si quelqu'un dit que, par les sacrements de la loi « nouvelle, la grâce n'est pas conférée *ex opere operato*, mais que la « foi seule à la divine promesse suffit pour obtenir la grâce; qu'il « soit anathème. » Ainsi s'exprime le concile de Trente (1) contre les erreurs des hérétiques du seizième siècle. Déjà le pape Eugène IV, dans son décret pour les arméniens, avait dit que « les sacre« ments de la loi évangélique diffèrent beaucoup des sacrements « de la loi mosaïque; que ceux-ci n'étaient point la cause de la « grâce, mais qu'ils figuraient seulement qu'elle devait être ac« cordée par la passion de Jésus-Christ; tandis que les premiers « contiennent la grâce, et la confèrent à ceux qui les reçoivent « dignement (2). »

(1) Si quis dixerit, sacramenta novæ legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptæ per fidem gratiæ vel justitiæ, et notæ quædam christianæ professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus; anathema sit. *Sess.* VII, *des Sacrements en général, can.* VI. — Si quis dixerit, per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere; anathema sit. *Ibidem, can.* VIII. — (2) Novæ legis septem sunt sacramenta.... quæ multum a sacramentis differunt antiquæ legis. Illa enim non causabant gratiam,

Cette doctrine n'est point nouvelle; nous la trouvons dans l'Écriture sainte, dans les écrits des saints Pères et dans les anciens conciles.

594. En effet, saint Paul écrivant aux Éphésiens, dit que Jésus-Christ s'est livré lui-même pour l'Église, afin de la sanctifier, en la purifiant par le bain de l'eau, dans la parole de vie : *Mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ* (1); et, dans sa lettre à Tite, que Dieu nous a sauvés par l'eau de la régénération : *Salvos non fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti* (2). On ne peut exprimer plus clairement l'efficacité que nous attribuons au sacrement de baptême. Or ce que nous disons de l'efficacité du baptême s'applique aux autres sacrements. Dans la confirmation, par exemple, c'est par l'*imposition des mains* que les apôtres donnaient le Saint-Esprit; dans l'eucharistie, c'est la *chair et le sang de Jésus-Christ qui sont la nourriture de notre âme*.

595. C'est aussi l'enseignement des docteurs de l'Église. Suivant Tertullien, « les eaux étant sanctifiées par le Saint-Esprit, « s'imprègnent d'une vertu sanctifiante : *Aquæ sanctificatæ vim « sanctificandi combibunt* (3). Le corps est lavé, pour que l'âme « soit purifiée de ses taches; le corps est oint, pour que l'âme soit « consacrée; le corps est marqué d'un signe, pour que l'âme soit « fortifiée; le corps est couvert par l'imposition de la main, pour « que l'âme soit éclairée des lumières de l'Esprit Saint; le corps se « nourrit de la chair et du sang de Jésus-Christ, pour que l'âme « s'engraisse de la substance de Dieu. Le baptême, dit saint « Grégoire de Nysse, est l'expiation des péchés, la rémission des « crimes, la cause de notre régénération, *regenerationis causa* (4). » Saint Jean Chrysostome : « D'abord il a été dit : Que les eaux « produisent le reptile ayant âme vivante. Mais depuis que Jésus-« Christ est entré dans le lit du Jourdain, ce ne sont plus des rep-« tiles que l'eau produit, mais des âmes raisonnables et spiri-« tuelles : *Sed animas rationales et spirituales aqua produxit* (5).

sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant; hæc vero nostra et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt. *Décret pour les arméniens.* — (1) Epître aux Éphésiens, c. V, v. 26. — (2) Epître à Tite, c. III, v. 5. — (3) Du Baptême, c. IV. — (4) Caro abluitur, ut anima emaculetur. Caro ungitur, ut anima consecretur. Caro signatur, ut et anima muniatur. Caro manus impositione adumbratur, ut anima Spiritu illuminetur. Caro corpore Christi et sanguine vescitur, ut et anima de Deo saginetur. *De la resurrection de la chair*, c. VIII. — (5) Discours sur le baptême. — (6) Homélie XXV, sur saint Jean.

« D'où vient à l'eau, se demande saint Augustin, une si grande « vertu, que, quand elle touche le corps, le cœur est lavé? *Unde « tanta virtus aquæ, ut corpus tangat et cor abluat* (1)? La « même vertu du Très-Haut, dit saint Léon le Grand, qui a fait « que Marie enfantât le Sauveur, fait que l'eau régénère le « croyant : *Virtus Altissimi quæ fecit ut Maria pareret Salvato- « rem, eadem facit ut regeneret unda credentem* (2). » Nous pourrions citer encore saint Justin, saint Irénée, Origène, saint Cyprien, saint Cyrille de Jérusalem, saint Optat de Milève, saint Jérôme, saint Ambroise, le premier concile de Nicée, le premier de Constantinople, celui de Milève de 416, et celui d'Orange de 529. Tous reconnaissent dans les sacrements la vertu de produire la grâce, et les regardent comme cause de notre justification.

596. Nous ajouterons une réflexion : chez les luthériens et les calvinistes, comme chez les catholiques, on baptise les enfants qui n'ont pas encore l'usage de raison. Or, si les sacrements ne sont pas la cause efficace de la grâce sanctifiante, s'ils ne servent qu'à exciter la foi, ou s'ils ne sont que de simples signes des promesses divines et de la justification, comment le baptême peut-il être utile aux petits enfants? Est-ce par la foi du ministre, de celui qui baptise? Mais, de l'aveu des protestants et des réformés, les effets d'un sacrement sont indépendants des dispositions de celui qui le confère. Ce sera donc par la foi de celui qui le reçoit : mais un enfant qui vient de naître peut-il s'exciter à la foi, en recevant le baptême? Non, évidemment. Il faut donc conclure que le baptême, administré suivant le rit de l'Église, produit son effet par lui-même, par une vertu qui lui est propre, *ex opere operato*. « Non eorum meritis a quibus ministratur, nec eorum quibus mi- « nistratur constat baptismus, sed propria sanctitate atque veri- « tate, propter eum a quo institutus est. » Ce sont les paroles de saint Augustin (3).

597. Il est bien vrai, pour ce qui regarde les adultes, que les sacrements ne confèrent la grâce qu'autant que ceux qui les reçoivent y apportent les dispositions convenables; mais ces dispositions, parmi lesquelles on fait entrer la foi, ne sont pas la cause efficiente de la grâce; elles ne font que préparer notre âme, en éloignant les obstacles qui peuvent retarder ou empêcher l'effet du sacrement. Voilà pourquoi les sacrements ne produisent la grâce

(1) Traité LXXX, sur saint Jean. — (2) Sermon V, sur la Nativité de Notre-Seigneur. — (3) Liv. IV, contre Cresconius, c. XXVI.

que dans ceux qui n'y mettent point d'obstacle, *non ponentibus obicem*, comme dit le concile de Trente; mais ils la confèrent réellement à tous ceux qui sont préparés; et ils en sont la vraie cause, cause instrumentale, agissant par la vertu de Dieu, qui en est la cause première et principale.

ARTICLE II.

Quelle grâce les sacrements confèrent-ils?

598. Premièrement, il y a deux sacrements qui sont institués pour conférer la *première* grâce sanctifiante : ce sont le baptême et la pénitence, qui ont, d'après leur institution, la vertu de nous purifier du péché mortel, et de nous rendre à la vie de la grâce. On les appelle sacrements des *morts*, parce qu'ils sont principalement pour ceux qui ont perdu la vie de la grâce par le péché mortel. Cependant il peut arriver que le catéchumène et le pénitent se trouvent justifiés par la charité parfaite, avant que de s'approcher du sacrement de baptême ou de la pénitence; dans ce cas, ils ne peuvent recevoir que la *seconde* grâce sanctifiante, c'est-à-dire, une augmentation de la grâce de la justification avec la grâce *sacramentelle*.

599. Secondement, les autres sacrements, au nombre de cinq, savoir, la confirmation, l'eucharistie, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, sont institués pour conférer la *seconde* grâce sanctifiante, c'est-à-dire, augmenter en nous la grâce reçue par le baptême ou par la pénitence; ils ne sont pas établis pour rendre l'homme juste, mais pour le rendre plus juste. On les appelle sacrements des *vivants*, parce que, ordinairement, on ne peut les recevoir avec fruit que quand on a déjà la vie de la grâce. Nous disons *ordinairement;* car il arrive, accidentellement et par extraordinaire, qu'ils confèrent quelquefois la *première* grâce sanctifiante, celle qui réconcilie le pécheur avec Dieu. Si, par exemple, celui qui étant coupable de quelque péché mortel se croit en état de grâce, et qu'en se préparant à recevoir un sacrement des *vivants* il éprouve, nous ne disons pas la contrition parfaite, mais un sentiment d'attrition, tel qu'il est nécessaire et suffisant pour recevoir l'absolution sacramentelle, ce sacrement aura tous ses effets; en communiquant la grâce à celui qui le reçoit, il lui obtiendra par lui-même la rémission de tous ses péchés. Ce n'est pas seulement l'opinion de *quelques* théologiens, comme le dit l'auteur de la Theo-

logie de Poitiers, mais bien le sentiment le plus commun, le plus généralement admis. En effet, ce n'est pas l'état du péché précisément, mais l'affection au péché mortel, qui est l'*obex*, l'obstacle à l'entree de la grâce dans notre âme (1).

600. Troisièmement, outre la grâce sanctifiante, chaque sacrement confère une grâce qui lui est propre. Le baptême, en nous donnant une nouvelle naissance, nous donne en même temps une grâce particulière pour vivre conformément à l'esprit de l'Évangile. La confirmation développe en nous la vie spirituelle, et nous donne la force de combattre les ennemis de notre salut. Il en est de même des autres sacrements; ils ont tous une vertu qui répond à la fin pour laquelle ils ont été institués.

601. Quatrièmement, le même sacrement ne confère pas toujours la grâce au même degré. On reçoit une grâce plus ou moins abondante, selon qu'on est plus ou moins bien disposé. « La grâce « du baptême, dit le concile de Trente, est reçue suivant la mesure « que l'Esprit Saint donne à chacun comme il lui plaît, selon la disposition et la coopération de celui qui est baptisé : *Secun-« dum mensuram quam Spiritus Sanctus partitur singulis*, « *prout vult, secundum propriam cujusque dispositionem et coo-« perationem* (2). »

ARTICLE III.

Quels sont les sacrements qui impriment un caractère?

602. Il y a trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, qui impriment un caractère, et qui pour cela ne peuvent être réitérés. Ce dogme n'est admis ni par les luthériens ni par les calvinistes, mais il n'en est pas moins certain. Il est fondé sur l'Écriture sainte, sur la tradition et sur les décisions de l'Église, qui nous le présente comme un article de foi. Voici le décret du dernier concile œcuménique : « Si quelqu'un dit que les sacrements « du baptême, de la confirmation et de l'ordre n'impriment pas « dans notre âme un caractère, c'est-à-dire, un certain signe spiri-« tuel et ineffaçable, d'où ces sacrements ne peuvent se réitérer ; « qu'il soit anathème (3). » Nous reviendrons sur cette question en parlant des sacrements en particulier.

(1) Voyez ce que nous avons dit sur cette question dans la *Théologie morale*, tome II, n° 22. — Voyez aussi Collet, Liebermann, etc. — (2) Sess. VI, ch. VII. — (3) Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione, et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quod-

Le caractère du baptême nous distingue des infidèles, et nous donne droit aux autres sacrements; celui de la confirmation est comme la livrée de ceux qui sont enrôlés dans la milice sainte; celui de l'ordre est le signe qui distingue le prêtre du simple fidèle, et le rend apte à exercer le ministère sacré. Ainsi, ces trois sacrements forment dans l'Église, comme dans la société, les différents états qui partagent le peuple, c'est-à-dire, les simples citoyens qui en sont les membres, les militaires qui sont chargés de la défendre, et les chefs ou magistrats qui la gouvernent. A la différence de la grâce, qu'on ne reçoit qu'autant qu'on n'y met point d'obstacle, on reçoit le caractère en recevant le sacrement qui l'imprime, quelles que soient les dispositions du sujet.

603. Le caractère sacramentel est ineffaçable, indélébile; il demeure imprimé dans l'âme, même après cette vie, comme l'enseignent généralement les théologiens, pour être pendant l'éternité la gloire des élus et la honte des réprouvés.

CHAPITRE IV.

Du ministre des sacrements.

On entend par ministre des sacrements celui qui a le pouvoir de les conférer.

ARTICLE I.

Quels sont les ministres des sacrements?

604. « Quoique Dieu soit l'auteur des sacrements, dit le caté-« chisme du concile de Trente, il a voulu cependant qu'ils fussent « administrés dans son Église, non par des anges, mais par « des hommes (1). » Ce n'est pas aux anges, comme le remarque saint Jean Chrysostome, mais aux hommes, que Jésus-Christ a dit : « Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel; et ce « que vous délierez sera délié (2). » Selon saint Paul, « tout pon-

dam spiritale et indelebile, unde ea iterari non possunt; anathema sit. *Sess.* VII, *des Sacrements en général, can.* IX. — (1) Part. II, des Sacrements. — (2) Qui terram incolunt in eaque commorantur, ad ea quæ in cœlis sunt dispensanda

« tife est pris parmi les hommes et est établi pour les hommes en « tout ce qui a rapport à Dieu, afin qu'il offre des dons et des sa- « crifices pour les péchés (1). » Mais ces paroles mêmes de l'apôtre supposent que les hommes ne sont pas tous ministres des choses saintes : il n'y a que les pontifes qui sont choisis parmi les hommes. Les évêques seuls, et ceux qui, comme prêtres, participent au sacerdoce de Jésus-Christ, sont, d'office, ministres de Jésus-Christ et dispensateurs des mystères ou sacrements de Dieu : « *Sic nos « existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores myste- « riorum Dei* (2). » C'est donc une erreur que de prétendre, avec Luther, que tous les chrétiens ont le pouvoir d'annoncer la parole de Dieu et d'administrer tous les sacrements. C'est une hérésie anathématisée par l'Église : « Si quelqu'un dit que tous les chré- « tiens ont le pouvoir de prêcher la parole de Dieu et d'adminis- « trer tous les sacrements, qu'il soit anathème (3). »

605. Il y a des sacrements que les évêques seuls peuvent conférer, soit exclusivement, comme celui de l'ordre, soit ordinairement, comme celui de la confirmation. D'autres ressortissent également aux évêques et aux simples prêtres, avec la subordination convenable. Selon l'opinion la plus commune parmi les théologiens, les parties contractantes sont elles-mêmes ministres du sacrement de mariage; et il est reçu dans l'Église que tous, hommes et femmes, peuvent administrer le baptême, validement dans tous les cas, et licitement dans le cas de nécessité. Mais, à part ce qui concerne ces deux sacrements, personne ne peut s'ingérer dans l'administration des choses saintes sans en avoir reçu le pouvoir par une consécration spéciale. Il faut être appelé de Dieu comme Aaron ; c'est pourquoi Jésus-Christ ne s'est pas élevé lui-même à la dignité de souverain pontife, mais il l'a reçue de son Père : « Nec « quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tanquam « Aaron. Sic et Christus non semetipsum clarificavit ut pontifex « fieret, sed qui locutus est ad eum : Filius meus es tu ; ego hodie « genui te (4). »

commissi sunt, potestatemque acceperunt, quam neque angelis neque archangelis dedit Deus. Neque enim illis dictum est : *Quæcumque ligaveritis in terra*, etc. *Liv.* III, *du Sacerdoce*, *c.* XIV. — (1) Omnis namque pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. *Épître aux Hébreux*, *c.* V, *v.* 1. — (2) Iʳᵉ épître aux Corinthiens, c. IV, v. 1. — (3) Si quis dixerit, christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem ; anathema sit. *Sess.* VII, *des Sacrements en général, can.* X. — (4) Épître aux Hébreux, c. V, v. 4 et 5.

ARTICLE II.

De l'intention nécessaire pour la confection des sacrements.

606. On entend ici par *intention* l'acte de la volonté par lequel une personne veut explicitement ou implicitement faire un sacrement. Un ministre veut explicitement faire un sacrement, quand il le veut formellement. Il veut implicitement faire un sacrement, quand il veut simplement faire ce que fait l'Église, soit qu'il reconnaisse ou ne reconnaisse pas comme sacrement ce qu'on lui demande. On distingue deux sortes d'intention : l'intention *actuelle* et l'intention *virtuelle*. L'intention est *actuelle*, quand on se propose présentement de faire ce que fait l'Église en conférant un sacrement. L'intention *virtuelle* est une impression résultant de l'intention *actuelle*, qui, n'étant point révoquée par un acte contraire de la volonté ni par un trop grand laps de temps, persévère encore moralement, quoique, en vaquant à l'action sacramentelle, on pense à une chose étrangère. Un prêtre, par exemple, sortant avec l'intention *actuelle* ou expresse d'administrer le baptême, conserverait cette intention quand même dans le cours de la cérémonie il serait distrait, ayant l'esprit occupé de tout autre objet. Il ne faut pas confondre avec l'intention *virtuelle*, ni l'intention *habituelle*, ni l'intention *interprétative*, qui, étant l'une et l'autre improprement appelées du nom d'intention, ne peuvent concourir à la confection d'un sacrement. L'intention *habituelle* consiste, non dans un acte de volonté, mais dans une sorte d'habitude d'agir ou de *laisser aller*, qui se conserve même dans le sommeil et dans un état d'ivresse. L'intention *interprétative* n'est autre chose que la présomption qu'on aurait eu l'intention de faire telle ou telle chose, si on y avait pensé.

607. Il est indispensablement nécessaire, pour la validité d'un sacrement, que celui qui le confère ait l'intention de faire au moins ce que fait l'Église. C'est un article de foi expressément défini par le concile de Trente contre Luther, qui prétendait qu'on peut valablement conférer un sacrement, même par manière de plaisanterie, et sans intention aucune. « Si quelqu'un dit que l'inten-
« tion de faire au moins ce que fait l'Église n'est pas nécessaire aux
« ministres lorsqu'ils conferent les sacrements, qu'il soit ana-
« thème (1). » Et ailleurs : « Si quelqu'un dit que l'absolution sacra-

(1) Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non

« mentelle du prêtre n'est pas un acte judiciaire, mais un simple « ministère, qui consiste à prononcer et à déclarer que les péchés « sont remis à celui qui se confesse, pourvu seulement que celui-ci « croie qu'il est absous, encore que le prêtre ne l'absolve pas sé- « rieusement, mais *par manière de jeu*, qu'il soit anathème (1). » La même chose avait déjà été décidée par les papes Léon X, Eugène IV et Martin V.

608. Toutefois, il n'est pas nécessaire qu'un ministre ait l'intention de faire ce que l'Église désire qu'il fasse en conférant un sacrement. Celui qui aurait le malheur de ne pas croire aux effets ou à l'institution divine des sacrements, et qui par conséquent n'aurait ni la volonté de produire la grâce ni l'intention de faire un sacrement, le conférerait cependant, pourvu qu'il eût l'intention de faire ce qui est regardé dans l'Église comme un sacrement. Aussi, le baptême donné par un hérétique, par un juif ou par un païen, serait un vrai sacrement, si ce païen, ce juif ou cet hérétique avait l'intention de faire ce qu'on lui demande sérieusement, ou ce qu'il voit se pratiquer dans l'Église de Jésus-Christ (2). On discute dans l'école s'il est nécessaire que le ministre d'un sacrement ait *intérieurement* l'intention de faire ce que fait l'Église, ou s'il suffit de faire le rit sacramentel sérieusement à l'extérieur, dans un lieu convenable et avec le cérémonial prescrit. On peut voir, dans la *Théologie morale* (3), ce que nous avons dit sur cette question, ainsi que ce qui regarde la nécessité de l'intention *virtuelle* à défaut de l'intention *actuelle*.

ARTICLE III.

Si la foi et la sainteté, ou l'exemption de tout péché mortel, sont nécessaires, dans un ministre, pour la confection des sacrements.

609. Quoique la foi et la sainteté soient fort à désirer dans les ministres de la religion, cependant un sacrement conféré par un pécheur, un hérétique, un impie même notoire, est valide, s'il est

requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia ; anathema sit. *Sess.* VII, *des Sacrements en général, can.* XI. — (1) Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat se esse absolutum, aut sacerdos non serio, sed joco absolvat.... anathema sit. *Sess.* XIV, *can.* IX. — (2) Nicolas I, *réponse aux Bulgares.* — (3) Theol. moral., tom. II, n° 31, etc.

d'ailleurs administré suivant le rit reçu, avec l'intention de faire au moins ce que fait l'Église. Ce n'est ni de la foi ni de la piété du ministre, mais des mérites de Jésus-Christ, que les sacrements tirent leur vertu, leur efficacité. C'est Dieu qui donne la grâce par les sacrements ; les hommes ne sont que ses instruments, ses ministres. Telle est la doctrine des Pères, de saint Augustin en particulier, qui, s'appuyant sur la coutume générale de l'Église, a réfuté victorieusement les donatistes. Telle est la doctrine du concile de Trente, qui a décidé, comme articles de foi, premièrement, que le baptême donné par les hérétiques au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, avec l'intention de faire ce que fait l'Église, est un vrai baptême (1); secondement, que le ministre qui est en état de péché mortel fait ou confère réellement un sacrement, s'il observe d'ailleurs tout ce qui est essentiel pour faire ou conférer un sacrement (2). C'était aussi la croyance du pape saint Étienne, quand il s'opposait à l'erreur des *rebaptisants*, en leur rappelant qu'il n'est pas permis d'innover en s'écartant de la tradition : *Nihil innovetur, nisi quod traditum est.* C'était au troisième siècle, comme le rapporte Vincent de Lérins, la croyance de toutes les Églises, de tous les chrétiens (3). A ces autorités on peut ajouter le premier concile de Nicée, qui ordonna qu'on reçût dans l'Église, sans leur renouveler le baptême, ceux qui avaient été baptisés par les novatiens ; et Martin V, qui a condamné cette proposition de Wiclef : *Un évêque ou un prêtre qui est en péché mortel n'ordonne pas, ne consacre pas, ne baptise pas.*

Cependant, « que les pasteurs ne prennent pas de là l'occasion « de croire qu'il leur suffit d'observer exactement les choses pres- « crites pour l'administration des sacrements, et qu'ils peuvent « négliger la pureté des mœurs et de la conscience. Il est néces- « saire, à la vérité, d'administrer les sacrements suivant le rit reçu « dans l'Église ; mais ce n'est pas là toute l'obligation de celui qui « les administre. Les sacrements ne perdent jamais leur vertu di- « vine ; mais on ne doit pas oublier qu'ils donnent la mort éter- « nelle à ceux qui les administrent avec une conscience souillée

(1) Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quæ ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum ; anathema sit. *Sess.* VII, *des Sacrements en général, can.* XII. — (2) Si quis dixerit, baptismum, qui datur ab hæreticis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum ; anathema sit. *Ibidem, du Baptême, can.* IV. — (3) Commonit., c. IX.

« par le péché mortel. On ne peut trop souvent répéter que les « choses saintes doivent être traitées saintement et avec respect. « Dieu a dit au pécheur : *Pourquoi annoncez-vous mes préceptes? « Pourquoi parlez-vous de mon alliance, vous qui haïssez ma « loi* (1)? Que si c'est un péché de parler des choses de Dieu quand « on n'a pas le cœur pur, quel sera le crime de celui qui, avec une « conscience chargée d'iniquités, osera prononcer de sa bouche « impure les paroles sacrées, et prendre, toucher et présenter aux « autres les saints mystères? Que les ministres des choses saintes « pratiquent donc avant tout la sainteté; qu'ils apportent un cœur « pur à l'administration des sacrements; et que leur piété soit telle « que, plus ils traiteront souvent les saints mystères, plus la grâce « qu'ils en recevront de la bonté de Dieu soit abondante (2). »

CHAPITRE V.

Du sujet des sacrements.

610. Les sacrements sont pour les hommes, et ne sont que pour les hommes; mais tous les hommes ne peuvent recevoir tous les sacrements. Une femme est incapable du sacrement de l'ordre; un enfant, avant l'âge de raison, est incapable du sacrement de pénitence; une personne en santé, de l'extrême-onction. De plus, à part l'eucharistie qu'un infidèle peut recevoir matériellement, il faut avoir reçu le baptême pour pouvoir participer aux autres sacrements. Mais les enfants peuvent recevoir le baptême, et, après le baptême, la confirmation, et même l'eucharistie. On doit toutefois, sur ce point, se conformer à la discipline de l'Église, dont les usages varient suivant les temps et les lieux, quoique son esprit ne varie point.

611. Il est de foi que les sacrements institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ sont nécessaires au salut, sans être cependant tous nécessaires à chacun (3). Il y a deux sacrements, le baptême et la pénitence, qui sont absolument nécessaires au salut, nécessaires, comme s'exprime l'école, d'une nécessité de *moyen* :

(1) Psaume IV. — (2) Catéchisme du concile de Trente, part. II, des Sacrements. — Voyez, pour la pratique, ce que nous avons dit dans la *Théologie morale, tom.* II, *n°* 22. — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 586.

le baptême, pour tous les hommes; la pénitence, pour ceux qui, après avoir été baptisés, sont tombés dans quelque péché mortel. Il n'y a de salut pour le pécheur que par le sacrement de baptême et par le sacrement de pénitence. Il faut de toute nécessité, ou qu'il reçoive ces sacrements, ou qu'il ait la charité parfaite avec la volonté expresse ou implicite de les recevoir, ou qu'il soit purifié par le martyre. On dit qu'ils sont nécessaires de *nécessité de moyen*, parce qu'ils sont les *moyens* établis pour conférer la *première* grâce sanctifiante, qui est la grâce de la régénération ou de la réconciliation. Les cinq autres sacrements ne sont nécessaires que moralement, que d'une nécessité de *précepte*. Ils sont établis, non pour réconcilier l'homme avec Dieu, mais pour augmenter en nous la grâce de la justification, en nous donnant la grâce que les théologiens appellent la *seconde* grâce sanctifiante. On peut faire son salut sans recevoir ces sacrements, lorsqu'il y a impossibilité de les recevoir. Néanmoins, l'ordre est indispensablement nécessaire, non aux particuliers, mais à l'Église.

612. Pour recevoir validement un sacrement, il faut, dans les adultes, l'intention ou la volonté de le recevoir. Ce consentement exprès ou tacite est nécessaire pour la validité du sacrement : « Ille qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem « nec characterem suscipit sacramenti (1). » Nous avons dit, *dans les adultes;* car, pour ce qui regarde les enfants, on les baptise sans attendre qu'ils soient en âge de pouvoir donner leur consentement. L'Église y supplée, d'après l'ordre établi par Jésus-Christ.

613. La foi n'est point nécessaire pour la validité des sacrements qu'on reçoit : « Fieri potest, dit saint Augustin, ut homo « integrum habeat sacramentum et *perversam fidem* (2). » L'Église ne réitère pas et ne permet point de réitérer ni le baptême, ni la confirmation, ni l'ordre, reçus par ceux qui ne sont pas dans sa communion, ou qui ne professent pas la foi catholique, à moins qu'on n'ait lieu de douter que le rit sacramentel ait été substantiellement altéré par le ministre de ces mêmes sacrements. Cependant, comme l'attrition tient à l'essence du sacrement de pénitence, suivant le sentiment assez généralement suivi, et que d'ailleurs il ne peut y avoir de vraie contrition, ni parfaite ni imparfaite, sans la foi, le défaut de cette vertu entraîne infailliblement la nullite de ce sacrement. Mais il est encore vrai de dire

(1) Innocent III, ch. *Majores, de Baptismo.* — (2) Liv. III, du Baptême. c. XIV. — Concile de Trente, session VI, ch. VI.

alors que le sacrement de pénitence ne devient nul que parce qu'il manque d'une partie essentielle, ou que la *matière* sacramentelle n'est plus complète.

614. Un adulte ne peut recevoir un sacrement dignement et avec fruit, qu'autant qu'il le reçoit avec les dispositions requises. Ces dispositions varient suivant la nature des sacrements : pour les sacrements des *morts*, elles consistent dans la foi, l'espérance et la douleur de ses péchés, avec un commencement d'amour de Dieu (1). A défaut de ces sentiments, le baptême ne produit pas la grâce, et le sacrement de pénitence devient nul, invalide, ne pouvant subsister sans l'attrition, qui fait partie de la matière sacramentelle. Quant aux sacrements des *vivants*, on ne peut, généralement, les recevoir avec fruit que lorsqu'on est en état de grâce; ils sont institués, non pour conférer la grâce de la réconciliation, mais pour augmenter la grâce sanctifiante; celui qui les recevrait, ayant la conscience chargée d'un péché mortel, se rendrait coupable de sacrilége. Nous avons dit, *généralement;* car il est des cas où très-probablement les sacrements des *vivants* confèrent la *première* grâce sanctifiante, celle qui efface les péchés et réconcilie le pécheur avec Dieu (2).

CHAPITRE VI.

Des cérémonies prescrites pour l'administration des sacrements.

615. L'usage des cérémonies dans l'administration des sacrements est aussi ancien qu'il est universel. De tout temps l'Église a observé différents rites pour l'administration des sacrements, réglant elle-même, sans jamais porter atteinte à la substance, ce qu'elle a jugé le plus convenable, soit à l'utilité des fidèles, soit au respect qu'on doit aux choses saintes, eu égard aux temps et aux lieux. Le concile de Trente déclare que « ce pouvoir a toujours été dans l'Église, à l'égard de la dispensation des sacrements, d'établir ou de changer, sans toucher à leur substance, ce qu'elle a jugé de plus à propos pour le respect dû aux sacrements ou pour l'utilité de ceux qui les reçoivent, suivant la

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 501. — (2) Voyez ce que nous avons dit dans la *Théologie morale, tom.* II, *n°* 22, *etc.*

« diversité des temps, des lieux et des circonstances. C'est ce que l'apôtre insinue assez clairement, quand il dit *que l'homme « nous regarde comme les ministres de Jésus-Christ, et les dis- « pensateurs des mystères de Dieu*. Et il est assez constant qu'il « s'est servi lui-même de ce pouvoir en plusieurs occasions, et « particulièrement pour ce qui regarde le sacrement de l'eucha- « ristie, lorsque, ayant ordonné certaine chose sur la manière d'en « user, il ajoute : *Je réglerai le reste quand je serai arrivé* (1). »

616. C'est parce que l'Église a le pouvoir d'établir des cérémonies pour la célébration des saints mystères, l'administration des sacrements, qu'un pasteur, un curé, un évêque même, ne peut ni les omettre ni les changer à volonté. « Si quelqu'un dit que les « rites reçus et approuvés dans l'Église catholique, qui sont en « usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent « être ou méprisés ou omis sans péché, selon qu'il plaît à ceux « qui en sont les ministres, ou être changés en d'autres rites par « un pasteur quelconque ; qu'il soit anathème (2). »

617. Nous l'avons dit : l'usage des cérémonies dans l'administration des sacrements est ancien ; il est aussi ancien que le christianisme. Malgré la réserve qui leur était imposée par la loi du secret, les Pères des premiers siècles font mention de plusieurs cérémonies qui se pratiquent dans l'Église pour l'administration des choses saintes. Saint Justin nous apprend que de son temps on observait des cérémonies dans la célébration de l'eucharistie (3). Tertullien en marque plusieurs pour le baptême (4). Saint Cyprien parle des exorcismes qui précèdent le sacrement de la régénération (5). Saint Cyrille de Jérusalem rapporte une partie

(1) Declarat (Tridentina synodus) hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret, vel mutaret, quæ suscipientium utilitati, seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum, temporum, et locorum varietate, magis expedire judicaret. Id autem apostolus non obscure visus est innuisse, cum ait : Sic nos existimet homo, ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei (I Cor. 4, 2). Atque ipsum quidem hac potestate usum esse satis constat, cum in multis aliis, tum in hoc (Eucharistiæ) sacramento, cum ordinatis nonnullis circa ejus usum, Cætera, inquit (I Cor. 11), cum venero disponam. *Sess.* XXI, *ch.* II. — (2) Si quis dixerit, receptos et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libitu omitti, aut in novos alios per quemcumque Ecclesiarum pastorem mutari posse ; anathema sit. *Concile de Trente, sess.* VII, *des Sacrements en général, can.* XIII. — (3) Apologie II. — (4) Livre de la Couronne, c. III ; et liv. du Baptême. — (5) Lettre LXXVI.

des cérémonies du baptême et du sacrifice de la messe (1). Saint Augustin nous donne pour preuve du péché originel les exorcismes qu'on fait sur les catéchumènes (2). Il parle encore, ainsi que plusieurs autres Pères, des renonciations et de la profession de foi qu'on fait faire à ceux qui doivent être baptisés. Ajoutez à ces témoignages les anciens sacramentaires ou rituels de l'Église latine, les liturgies et les eucologes de l'Église grecque. Partout, chez les schismatiques et les hérétiques d'Orient, chez ceux même dont les sectes remontent au cinquième siècle, comme chez les catholiques, l'administration solennelle des sacrements est accompagnée de rites, de symboles, de cérémonies, dont les principales, étant reçues partout, n'ont pu venir que des apôtres.

618. Ces cérémonies sont d'une grande utilité pour les fidèles. Celles qui précèdent le sacrement servent à exciter la foi et la piété, et nous préparent à le recevoir avec fruit. Celles qui l'accompagnent en marquent la sainteté, nous pénètrent de respect, et élèvent nos âmes à la pensée des choses divines. Celles qui suivent le sacrement nous rappellent les obligations qu'il nous impose. Toutefois les cérémonies purement ecclésiastiques ne confèrent point la grâce par elles-mêmes; mais, en nous faisant mieux connaître la nature, les effets et la sainteté des sacrements, et en nous disposant à les recevoir avec plus de dévotion, elles concourent à nous obtenir des grâces plus abondantes.

619. Blâmer l'usage des cérémonies de l'Église, comme le font les protestants et les calvinistes surtout, parce qu'il en est quelques-unes qui ont du rapport avec celles que pratiquaient les gentils, ne serait-ce pas blâmer en même temps l'usage de la prière, l'usage des hymnes et des chants sacrés, l'usage de nos temples, le culte extérieur, en un mot? Car la prière aussi, et les chants religieux, et les temples, étaient en usage chez les païens.

620. Il serait à désirer, pour une plus grande uniformité, que le rituel romain fût exactement suivi dans tous les diocèses : ce qui pourrait se faire d'autant plus facilement que les rituels particuliers et propres à certaines Églises sont généralement, à peu de choses près, conformes au romain, pour ce qui regarde les bénédictions et l'administration des sacrements. Le vœu que nous émettons est bien légitime, puisque c'est le vœu du saint-siége. En effet, nous lisons dans le bref de Paul V, pour la publication du rituel romain : « Tout étant ainsi réglé, il ne restait plus qu'à

(1) Catéchèses. — (2) Liv. vi, contre Julien le pélagien, c. v

« renfermer dans un seul volume, muni de l'autorité du siége « apostolique, les rites sacrés et purs de l'Église catholique qui « doivent être observés, dans l'administration des sacrements et « autres fonctions ecclésiastiques, par ceux qui ont charge d'âmes, « afin que ceux-ci, se conformant uniquement à la teneur de ce « volume, accomplissent leur ministère d'après une règle fixe et « unique, et marchent d'accord et sans scandale sous une même « direction, sans être plus jamais détournés par la multitude des « rituels déjà existants.... C'est pourquoi nous-mêmes, ayant vu « que les rites reçus et approuvés de l'Église catholique se trouvent « compris en leur ordre dans ce rituel, nous avons jugé à propos, « pour le bien public de l'Église de Dieu, de le publier sous le « nom de *Rituel romain*. A ces causes, nous exhortons dans le « Seigneur nos vénérables frères les patriarches, archevêques et « évêques, et nos chers fils leurs vicaires, les abbés, les curés, et « généralement tous ceux à qui il appartient, en quelque lieu qu'ils « se trouvent, de se servir à l'avenir, dans les fonctions sacrées, « comme enfants de l'Église romaine, du rituel publié par l'auto- « rité de cette Eglise mère et maîtresse de toutes les autres ; et « d'observer inviolablement, dans une chose de si grande consé- « quence, les rites que l'Église catholique et l'usage de l'antiquité, « approuvé par elle, ont prescrits (1). »

(1) Ce bref, qui commence par les mots *Apostolicæ sedis*, est du 17 juin 1614 se trouve rapporté en tête du Rituel romain.

TRAITÉ

DU SACREMENT DE BAPTÊME.

621. Le mot *baptême* signifie *ablution, immersion*, du mot grec qui répond aux verbes latins, *lavare, abluere, tingere, immergere;* en français, *laver*. Tous les peuples, comme l'a remarqué Bergier, ont compris que l'action de laver le corps était un symbole de la purification de l'âme.

CHAPITRE PREMIER.

De la notion du sacrement de baptême et de son institution.

622. On définit le baptême : « Un sacrement de la loi nou« velle, institué pour effacer le péché originel, et nous régénérer en « Jésus-Christ ; » ou simplement, comme dit le catéchisme du concile de Trente, le *sacrement de la régénération dans l'eau par la parole* (1). En effaçant le péché originel que nous apportons en naissant, le baptême efface en même temps les péchés actuels que les adultes ont commis avant d'être baptisés, et, en nous régénérant, il nous fait enfants de Dieu et de l'Eglise, d'enfants de colère que nous étions comme enfants d'Adam.

623. On distingue dans l'école trois baptêmes : le baptême d'eau, *fluminis ;* le baptême de feu, *flaminis ;* et le baptême de sang, *sanguinis*. Le baptême d'eau est le premier des sept sacrements institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ ; il est, suivant l'expression du pape Eugène IV, la porte de la vie spirituelle : *vitæ spiritualis janua* (2). Le baptême de feu n'est autre chose que le désir de

(1) Recte et apposite definitur baptismum esse sacramentum regenerationis per aquam in verbo. *Part.* II, *du Baptême*. — (2) Décret pour les arméniens.

recevoir le sacrement de baptême, accompagné de la charité parfaite. Le baptême de sang est ainsi appelé, parce qu'il consiste dans le martyre, dans l'effusion du sang que l'on verse pour Jésus-Christ. Ni le baptême de feu, ni le baptême de sang, ne sont des sacrements; ce ne sont pas de vrais baptêmes; on ne leur donne ce nom que parce qu'ils purifient l'âme de ses péchés, et qu'ils peuvent suppléer au sacrement dans ceux qui sont dans l'impossibilité de le recevoir.

624. Il est de foi que le baptême d'eau est un sacrement, et qu'il a été institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ (1). L'Écriture sainte, l'enseignement des saints Pères, la pratique générale et constante de l'Église, les décisions des papes et des conciles, ne laissent aucun doute à cet égard. D'ailleurs, les hérétiques du seizième siècle sont, sur ce point, d'accord avec les catholiques. Mais on ne peut déterminer avec précision le temps où ce sacrement a été institué. Saint Thomas pense que cette institution eut lieu lorsque le Sauveur sanctifia l'eau par l'attouchement de son corps, en entrant dans le Jourdain pour y être baptisé par saint Jean (2). Nous trouvons la même doctrine dans le catéchisme du concile de Trente, où nous lisons ce qui suit: « Il est clair que « le baptême fut institué lorsque Notre-Seigneur fut baptisé lui- « même par saint Jean. Saint Grégoire de Nazianze (3) et saint Augustin (4) disent que, dans ce moment, l'eau reçut la vertu de « régénérer en donnant la vie spirituelle. Au reste, une grande preuve de cette vérité, c'est qu'au baptême de Notre-Seigneur, « la sainte Trinité tout entière, au nom de laquelle on confère le « baptême, manifesta sa présence. La voix du Père fut entendue, « la personne du Fils était présente, et le Saint-Esprit descendit en « forme de colombe. De plus, les cieux s'ouvrirent, comme ils s'ou- « vrent pour nous par le baptême (5). »

625. Le baptême de saint Jean n'était point un sacrement proprement dit; ce n'était qu'une œuvre de pénitence, par laquelle le Précurseur préparait les voies du Seigneur, et disposait les Juifs à recevoir le baptême de la régénération. C'est pourquoi ceux qui avaient reçu le baptême de Jean furent baptisés du baptême de Jésus-Christ (6). Aussi, le baptême de Jean n'avait pas la même vertu que le baptême institué par Notre-Seigneur. Les luthériens

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 578. — (2) Som., part. III, quest. 66, art. 2. — (3) Discours sur la Nativité du Sauveur. — (4) Sermons XIX, XXXVI, etc. — (5) Catéchisme du concile de Trente, *part* II, *du Baptême*. — (6) Actes des apôtres, c. XIX.

et les calvinistes ont été condamnés par le concile de Trente pour avoir soutenu le contraire : « Si quis dixerit baptismum Joan-« nis habuisse eamdem vim cum baptismo Christi, anathema « sit (1). »

CHAPITRE II.

De la matière et de la forme du sacrement de baptême.

626. La matière et la forme sont les deux parties essentielles du sacrement : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum* (2).

ARTICLE I.

De la matière du sacrement de baptême.

627. La matière nécessaire du sacrement de baptême est l'eau naturelle. Cette proposition est de foi, contre Luther et Calvin, qui ne regardent pas l'eau comme absolument nécessaire à la validité de ce sacrement : « Si quelqu'un dit que l'eau vraie et naturelle « n'est pas de nécessite pour le baptême, et que, par conséquent, « ces paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *Si l'homme ne renaît* « *de l'eau et du Saint-Esprit*, doivent être entendues dans un sens « métaphorique, qu'il soit anathème (3). » Ce décret se justifie non-seulement par lui-même, mais encore par l'Écriture sainte, l'enseignement des saints Pères et la pratique de l'Église. « Si quel-« qu'un, dit Notre-Seigneur, ne renaît de l'*eau* et du Saint-Esprit, « il ne peut entrer dans le royaume de Dieu (4). » Nous lisons aussi, dans les *Actes des Apôtres,* que l'eunuque de la reine de Candace dit à Philippe : Voici de l'*eau;* qu'est-ce qui empêche que je ne sois baptisé?... Et ils descendirent tous deux dans l'*eau*, et Philippe baptisa l'eunuque (5). Est-ce qu'on peut, dit saint Pierre,

(1) Sess. VII, du Baptême, can. 1. — (2) Traité LXXX, sur saint Jean. — (3) Si quis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa Domini nostri Jesu Christi : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, ad metaphoram aliquam detorserit; anathema sit. *Sess.* VII, *du Baptême, can.* II. — (4) Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. *Saint Jean*, *c.* III, *v.* 5. — (5) Dum irent per

nous empêcher d'avoir de l'*eau* pour baptiser ces gens-là (1)? Les apôtres prenaient donc à la lettre les paroles de Notre-Seigneur; ils regardaient donc l'eau comme matiere nécessaire au baptème. Voilà pourquoi les saints Pères enseignent qu'il ne peut y avoir de baptème sans l'eau : *Tolle aquam, non est baptismus*, dit saint Augustin (2). On pourrait encore citer saint Justin (3), Tertullien (4), saint Cyprien (5), saint Cyrille de Jérusalem (6), saint Basile (7), saint Grégoire de Nysse (8), saint Jean Chrysostome (9), saint Ambroise (10), et généralement les Pères, les papes et les conciles qui ont traité du baptème. Mais il suffit de faire remarquer que, dans les différentes Églises d'Orient comme dans celles d'Occident, le baptème ne s'administre jamais qu'avec de l'eau, et qu'on ne peut assigner à cette pratique générale d'autre origine que celle du christianisme

628. D'ailleurs, « le baptème étant absolument nécessaire au « salut pour tous sans exception, rien n'était plus propre pour en « devenir la matière que l'eau naturelle, qui se trouve partout « sous la main de tout le monde. De plus, l'eau représente très-bien « l'effet du baptême; elle lave les souillures du corps, et par là « même exprime sensiblement la vertu du baptème sur l'âme, « qu'elle purifie de ses péchés. Enfin, comme l'eau a la propriété « de refroidir le corps, ainsi le baptème a celle de calmer l'ardeur « des passions (11). » C'est la pensée de saint Jérôme : *Sicut aqua refrigerat ardorem corporis, ita baptismus ardorem concupiscentiæ* (12).

629. Toute eau naturelle suffit pour la validité du baptême. On peut baptiser avec de l'eau de mer, de rivière, d'étang, de fontaine, de puits, de citerne, de pluie. En un mot, toute eau proprement dite, qui n'est point substantiellement altérée, quelle que soit sa qualité, peut servir de matière au baptême; mais l'huile, le vin, le cidre, la biere, ni tout autre liquide qui n'est pas véri-

viam, venerunt ad quamdam aquam; et ait eunuchus: Ecce aqua; quis prohibet me baptizari?... Et descenderunt uterque in aquam, Philippus et eunuchus, et baptizavit eum. *Actes des apôtres*, c. VIII, v. 36 *et* 38. — (1) Tunc respondit Petrus : Numquid aquam quis prohibere potest, ut non baptizentur hi, qui Spiritum Sanctum acceperunt sicut et nos? *Ibidem*, c. x, v. 47. — (2) *Traité* XV, *sur saint Jean*. — (3) Apologie II. — (4) Livre du Baptême. — (5) Lettre LXX. — (6) Catechèse III. — (7) Livre du Saint-Esprit. — (8) Discours sur le Baptême. — (9) Homélie XIII, sur saint Marc. — (10) Liv. des Sacrements, c. v. — (11) Catéchisme du concile de Trente, part. II, du Baptême. — (12) Lettre LXXXIII

tablement de l'eau naturelle, n'offre pas une matière compétente à ce sacrement (1).

630. Pour qu'il y ait baptême, il faut qu'il y ait ablution. L'ablution peut se faire par infusion, ou par immersion, ou par aspersion. « L'Église admet trois façons de donner le baptême d'une « manière valide, savoir : en plongeant le baptisé dans l'eau, ou « en versant l'eau sur lui, ou en la répandant sur son corps par « aspersion. Il est certain que le baptême est valide avec l'une de « ces trois manières. L'eau n'est employée dans le baptême que « pour signifier la purification de l'âme, et c'est pour cette raison « que saint Paul dit que nous sommes lavés dans ce sacrement. « Or, il y a également ablution, soit qu'on plonge dans l'eau, « comme l'Église l'a pratiqué pendant longtemps; soit qu'on verse « l'eau, comme c'est aujourd'hui l'usage universel; soit enfin « qu'on en fasse seulement une aspersion, comme on croit que « saint Pierre fut obligé de le faire lorsqu'il convertit et baptisa en « un seul jour trois mille personnes (2). »

ARTICLE II.

De la forme du sacrement de baptême.

631. La forme du baptême, pour l'Église latine, est ainsi conçue: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti;* ou, en français : *Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.* Elle exprime l'action du ministre qui baptise, la personne qui est baptisée, et l'invocation expresse et distincte des trois personnes de la sainte Trinité, au nom desquelles on doit baptiser, selon l'ordre de Jésus-Christ. *Allez, enseignez toutes les nations, en baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit* (3). Cette forme est essentielle au sacrement; elle est absolument nécessaire: *omnino necessaria est* (4). On lit aussi dans le décret d'Eugène IV aux arméniens : « La forme du baptême con- « siste en ces paroles : *Je te baptise au nom du Père, et du Fils,* « *et du Saint-Esprit.* Nous convenons cependant qu'on administre « un vrai baptême en disant : *Un tel, serviteur du Christ, est* « *baptisé au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit;* ou,

(1) Voyez ce que nous avons dit dans la *Théologie morale, tom.* II, *n°* 63, *etc.* — (2) Catéchisme du concile de Trente, *part.* II, *du Baptême.* — (3) Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. *Saint Matthieu, c.* XXVIII, *v.* 19 — (4) Rituel romain, *du Baptême.*

« *Un tel est baptisé par nos mains au nom du Père, et du Fils, et* « *du Saint-Esprit* (1). » Cette formule, usitée chez les Grecs, est la même, quant au fond, que celle des Latins.

632. La nécessité de baptiser au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, en prononçant distinctement le nom des trois personnes divines, résulte non-seulement des paroles de Jésus-Christ à ses apôtres, mais encore de la tradition et de la pratique de l'Église. « La loi du baptême nous a été imposée, dit Tertullien, « et la forme en a été prescrite par le Seigneur : *Allez, instruisez* « *toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et* « *du Saint-Esprit* (2). » Et ailleurs : « Jésus-Christ a donné l'ordre « à ses disciples de baptiser au nom du Père, et du Fils, et du « Saint-Esprit ; non pas au nom d'un seul, car nous ne sommes « pas plongés une seule, mais trois fois, à chacun des noms des trois « personnes (3). » Saint Cyprien (4), saint Basile (5), saint Ambroise (6), saint Jérôme (7), saint Augustin (8), et autres docteurs, s'expriment comme Tertullien. Aussi trouve-t-on la même formule dans les anciens sacramentaires ou rituels des Églises d'Occident, et dans les anciens eucologes des Grecs.

633. « Les pasteurs enseigneront donc, en termes clairs et à la « portée de tous, que la forme véritable et essentielle du baptême « est dans ces mots : *Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et* « *du Saint-Esprit.* C'est en ces termes qu'elle a été donnée par « Notre-Seigneur Jésus-Christ, lorsqu'il dit à ses apôtres *d'aller, et* « *d'enseigner toutes les nations, en les baptisant au nom du* « *Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.* Par ce mot, *baptisant,* « l'Église catholique, assistée de l'Esprit de Dieu, a toujours com- « pris que l'action du ministre devait être exprimée dans la forme « de ce sacrement; et c'est ce qui arrive lorsqu'on dit : *Je te bap-* « *tise.* Outre l'action du ministre, il était nécessaire encore d'ex-

(1) Forma autem (baptismi) est : Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Non tamen negamus, quin et per illa verba, *baptizetur* (baptizatur) *talis servus Christi in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti ;* vel, *baptizatur manibus meis talis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti,* verum perficiatur baptisma. *Décret pour les Arméniens.* — (2) Lex tingendi imposita est, et forma præscripta : Ite, inquit, docete nationes, tingentes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. *Liv. du Baptême,* n° XIII. — (3) Mandavit ut tingerent in Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum : non in unum, nam nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tingimur. *Liv. contre Praxéas,* n° XXVI. — (4) Lettre LXXIII. — (5) Liv. du Saint-Esprit, n° XII. — (6) Livre des Mystères, c. IV. — (7) Liv. IV, sur saint Matthieu. — (8) Liv. III, du Baptême, c. XV ; et liv. VI, c. XXV.

« primer la personne de celui qui reçoit le baptême, et la cause « principale qui le confère ; et pour cela on a ajouté le mot *te*, et le « nom de chacune des trois personnes de la sainte Trinité ; d'où « est résultée la forme entière du baptême, conçue en ces termes : « *Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.* « Ce n'est pas, en effet, la personne seule du Fils qui opère le sa- « crement, quoique Jean dise : *C'est lui qui baptise ;* mais ce sont « les trois personnes de la sainte Trinité ensemble. Quant à ce mot, « *au nom*, il est employé au singulier, afin d'expliquer clairement « que les trois personnes n'ont qu'une même nature et une même « divinité ; il ne se rapporte pas directement aux personnes, mais « à la substance, à la vertu et à la puissance divine, qui est la « même dans les trois personnes (1). »

634. On lit dans les *Actes des apôtres* que plusieurs furent baptisés au nom de Jésus-Christ ; *in nomine Jesu-Christi* (2) : ce qui n'est point contraire à ce que nous avons dit de la nécessité de baptiser au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Car « le « baptême que les apôtres donnaient au *nom de Jésus-Christ* n'est « autre chose que le baptême institué par Jésus-Christ. Ils l'appe- « laient ainsi pour le distinguer du baptême de Jean, sans s'éloigner « d'ailleurs, pour le conférer, de la forme ordinaire et commune, « qui exprime distinctement les noms des trois personnes de la « sainte Trinité. Saint Paul a employé la même manière de parler « dans son épître aux Galates (3) : *Vous tous qui avez été baptisés* « *en Jésus-Christ, vous vous êtes revêtus de Jésus-Christ.* Ces « paroles signifient simplement qu'ils avaient été baptisés dans la « foi de Jésus-Christ, mais non avec une formule différente de « celle que le Sauveur avait prescrite (4). »

CHAPITRE III.

Des effets du sacrement de baptême.

635. Les deux principaux effets du baptême sont la grâce qui

(1) Catéchisme du concile de Trente, part. II, du Baptême. — (2) Actes des apôtres, c. II, v. 8. — (3) C. III, v. 27. — (4) Catéchisme du concile de Trente, part. II, du Baptême. — Voyez, pour les questions pratiques, ce que nous avons dit dans la *Théologie morale*, tom II, n° 66

nous régénère en Jésus-Christ, et le caractère que ce sacrement imprime dans notre âme.

ARTICLE I.

De la grâce que confère le sacrement de baptême

636. Le sacrement de baptême confère, à tous ceux qui le reçoivent dignement, la grâce sanctifiante qui les rend agréables à Dieu et les purifie entièrement. Cette grâce détruit le péché originel que les enfants apportent en naissant; il efface en outre, dans les adultes, les péchés actuels qu'ils ont commis avant le baptême, et remet toutes les peines spirituelles dues au péché, quel qu'il soit. Telle est la doctrine de l'Église : « Si quelqu'un dit que la « grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est conférée par le « baptême, ne remet pas l'offense du péché; ou que tout ce qu'il « y a proprement et véritablement de péché n'est pas enlevé et « effacé, mais que cette rémission consiste seulement dans la non « imputation; qu'il soit anathème. Car Dieu ne hait rien dans ceux « qui sont régénérés, et il n'y a pas de condamnation pour ceux qui « sont véritablement ensevelis dans la mort avec Jésus-Christ par « le baptême, qui ne marchent point selon la chair, mais qui, dé« pouillant le vieil homme et se revêtant du nouveau, qui est créé « selon Dieu, sont devenus innocents, purs, sans tache, agréables « à Dieu, ses héritiers et les cohéritiers de Jésus-Christ, en sorte « qu'il ne reste rien du tout qui puisse les empêcher d'entrer im« médiatement dans le ciel (1). » Suivant le décret d'Eugène IV aux arméniens, « l'effet du sacrement de baptême est la rémission « de tout péché, soit originel, soit actuel; aussi, de toute peine due « au péché. C'est pourquoi on n'impose aucune satisfaction aux « baptisés pour les péchés qu'ils ont commis avant le baptême; et

(1) Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi aut non imputari; anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus; quia nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem qui non secundum carnem ambulant; sed veterem hominem exuentes et novum qui secundum Deum creatus est, induentes; innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cœli remoretur. *Concile de Trente*, *sess.* v, *can.* v.

« s'ils meurent avant de commettre quelque faute, ils parviennent « aussitôt au royaume des cieux (1). »

637. Outre les épîtres de saint Paul, citées dans le décret du concile de Trente que nous venons de rapporter, nous avons en faveur du dogme catholique l'enseignement des saints Pères, la tradition tout entière. « Le baptême, dit saint Augustin, efface « absolument tous les péchés ; le péché originel et les péchés ac-« tuels ; les péchés de pensée, de parole et d'action ; les péchés « dont on se souvient, et ceux dont on ne se souvient pas. Il « renouvelle l'homme, celui qui a fait l'homme ; il pardonne les « péchés, celui qui ne demande pas de mérites. Si quelqu'un « quitte cette vie immédiatement après le baptême, il ne lui reste « rien à expier, tout lui ayant été remis (2). » Saint Jérôme (3), Saint Grégoire de Nysse (4), saint Grégoire de Nazianze (5), Clément d'Alexandrie (6), Tertullien (7), tous reconnaissent les effets que nous attribuons au baptême.

638. Cependant l'ignorance, la concupiscence, l'assujettissement aux misères de cette vie et à la mort, nous restent après le baptême : en relevant l'homme, Dieu a voulu qu'il conservât l'empreinte de sa chute. « La concupiscence ou l'inclination au « péché subsiste dans les personnes baptisées : ayant été laissée « pour le combat, elle ne peut nuire à ceux qui ne consentent point « et lui résistent courageusement, par la grâce de Notre-Seigneur « Jésus-Christ ; au contraire, la couronne est réservée à celui qui « aura combattu légitimement (8). »

639. La grâce sanctifiante que l'on reçoit par le baptême est accompagnée de vertus infuses et des dons du Saint-Esprit. « Dieu « nous a sauvés par l'eau de la régénération et du renouvellement

(1) Baptismi sacramenti effectus est remissio omnis culpæ originalis et actualis, omnis quoque pœnæ, quæ pro ipsa culpa debetur. Propterea baptizatis nulla pro peccatis præteritis injungenda est satisfactio ; sed morientes, antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum cœlorum et Dei visionem perveniunt. *Décret pour les arméniens.* — (2) Omnia prorsus delicta delet sanctum baptisma, et originalia et propria ; dicta, facta, cogitata, cognita, incognita, omnia dimittuntur. Innovat hominem, qui fecit hominem ; donat delicta, qui non quærit merita. *Serm. sur le symbole des apôtres*, c. x. — (3) Lettre LXXXII. — (4) Discours sur le baptême de Jésus-Christ. — (5) Discours XL. — (6) Liv. I, du Pédagogue, c. VI. — (7) Liv. du Baptême, c. I, etc. — (8) Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, hæc sancta synodus fatetur et sentit : quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet : quin imo qui legitime certaverit, coronabitur. *Concile de Trente, sess.* V, *can.* V.

« du Saint-Esprit, qu'il a répandu sur nous avec abondance par « Notre-Seigneur Jésus-Christ (1). » C'est une grâce sacramentelle qui nous donne, dans l'occasion, les forces nécessaires pour combattre la concupiscence et remplir les obligations du chrétien. Le baptême nous unit aussi à Jésus-Christ comme des membres à leur chef; nous fait enfants de l'Église, et nous soumet à ses lois; nous donne droit aux autres sacrements, qu'on ne peut recevoir sans être baptisé; nous fait entrer dans la communion des saints, et nous fait héritiers du royaume des cieux.

ARTICLE II.

Du caractère qu'imprime le sacrement de baptême.

640. Le baptême imprime en nous un caractère ineffaçable, une marque, un signe spirituel qui est comme le sceau des enfants de Dieu, et qui fait qu'on ne peut réitérer ce sacrement. Cette proposition est de foi; le concile de Trente dit anathème à celui qui soutient que le baptême n'imprime pas dans notre âme un certain signe spirituel et ineffaçable (2). Ce décret est fondé sur l'Écriture sainte et la tradition. Saint Paul dit aux Éphésiens : « Après avoir « entendu la parole de vérité, l'Évangile de votre salut, et y avoir « cru, vous avez été *marqués d'un signe* par l'Esprit-Saint qui vous « a été promis (3). Ne contristez point l'Esprit de Dieu, par lequel « vous avez été *marqués d'un signe* pour le jour de la rédemp-« tion (4). » Ce signe ne peut être que le caractère sacramentel, que la marque empreinte sur notre âme; et c'est ainsi que les Pères l'ont entendu. Suivant saint Cyrille de Jérusalem, « le baptême est « la délivrance de notre captivité, la rémission des péchés, la ré-« génération de notre âme, un vêtement d'honneur, un sceau sacré « et ineffaçable, *signaculum sacrum et indelebile* (5). » Le même docteur dit que le Saint-Esprit *marque* notre âme d'un *sceau*, d'un *signe*, qui est redoutable aux démons, ajoutant qu'il est écrit : *Vous avez été marqués d'un signe par l'Esprit-Saint* (6). Saint

(1) Secundum suam misericordiam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum, salvatorem nostrum. *Saint Paul, épître à Tite, c.* III, *v.* 5 *et* 6. — (2) Session VII, des Sacrements en général, can. IX. — Voyez, ci-dessus, le n° 602. — (3) In quo et credentes signati estis Spiritu promissionis Sancto. *Lettre aux Éphésiens, c.* I, *v.* 13. — (4) Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis in diem redemptionis. *Ibidem, c.* IV, *v.* 30. — (5) Procatéchèse, n° XVI. — (6) Spiritus Sanctus paratus adest, ut animam tuam consignet;

Jean Chrysostome enseigne que notre âme est *marquee d'un signe* par le baptême, comme chez les Juifs le corps l'était par la circoncision (1). Saint Augustin prouve contre les donatistes que ceux qui ont été baptisés par les hérétiques ne doivent point être baptisés de nouveau, parce qu'ils ont reçu le *caractère* de Jésus-Christ (2). Saint Basile (3), saint Ambroise (4), saint Épiphane (5) et saint Jean Damascène (6) reconnaissent que le baptême imprime un *signe spirituel* qui distingue les chrétiens de ceux qui ne le sont pas, et comparent ce signe à la *marque*, à la livrée qui distingue les militaires des simples citoyens, et les sujets d'un prince de ceux qui lui sont étrangers. A ces autorités on ajoute la pratique de l'Église, qui ne permet pas de réitérer le baptême qui a été administré selon le rit prescrit (7).

CHAPITRE IV.

Du ministre du sacrement de baptême.

641. D'après l'ordre établi de Dieu, toute personne, clerc ou laïque, fidèle ou infidèle, catholique ou hérétique, homme ou femme, peut conférer validement le sacrement de baptême, et même licitement, dans les cas de nécessité. Les Pères, les papes et les conciles se sont exprimés sur ce point de manière à ne laisser aucun doute. Nous pourrions citer Tertullien, saint Jérôme, saint Augustin, le concile d'Elvire, le quatrième concile de Carthage, celui de Compiègne de l'an 757, Nicolas I et Urbain II; mais il suffira de rapporter la décision du quatrième concile général de Latran, et le décret d'Eugène IV aux arméniens. Suivant ce concile, « le baptême, conféré par qui que ce soit, avec le rit de « l'Église, opère le salut (8). » Dans un cas de nécessité, dit le

dabitque tibi cœleste quoddam et divinum, quod dæmones contremiscunt, signaculum : uti et scriptum est : *In quo etiam cum credideritis, obsignati estis Spiritu promissionis sancto* (Eph. I, 13). *Catéchèse* XVIII, *n°* XXXV. — (1) Discours sur l'épître aux Éphésiens. — (2) Liv. VI, contre les donatistes, c. I; et liv. II, contre la lettre de Parménien, c. XIII, et ailleurs. — (3) Homélie XIII, sur le Baptême. — (4) Liv. des Mystères, c. VII. — (5) Hérésie VIII. — (6) Liv. IV, de la Foi orthodoxe, c. IX. — (7) Voyez ce que nous avons dit dans la *Théologie morale, tom.* II, *n°* 68. — (8) Sacramentum baptismi a quocumque rite collatum proficit ad salutem. *Capit.* I.

« pape Eugène IV, non-seulement l'évêque, le prêtre et le diacre, « mais un laïque même, mais une femme, mais un païen et un hé- « rétique, peuvent baptiser, pourvu qu'ils observent la forme pres- « crite, et qu'ils aient l'intention de faire ce que fait l'Église (1). » Le baptême étant absolument nécessaire au salut, Dieu a voulu pour en faciliter la réception, que toute eau naturelle fût la matière de ce sacrement, et que tout le monde pût l'administrer validement. Mais il n'est permis à un laïque de l'administrer que lorsque celui qui désire le baptême est dans un danger de mort probable et prochain, et qu'on ne peut recourir à celui qui est, d'office, ministre de ce sacrement (2).

642. Hors le cas de nécessité, il n'appartient qu'aux évêques et aux prêtres de baptiser : les évêques en premier lieu, et les prêtres après les évêques, sont seuls ministres *ordinaires* du sacrement de baptême. Ce n'est qu'aux apôtres et à leurs successeurs que le Seigneur a dit : « Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit (3). » Or, les successeurs des apôtres sont les évêques d'abord, puis les prêtres, en tant qu'ils sont associés à l'épiscopat pour exercer le ministère sacré sous les ordres et la direction des évêques. « Le ministre de « ce sacrement, dit Eugène IV, est le prêtre, *sacerdos*, à qui il « convient d'office de baptiser (4). » Ce qui s'accorde avec le Pontifical romain, où il est dit qu'il faut que le prêtre baptise : *Sacerdotem oportet baptisare*. Telle est d'ailleurs et telle a toujours été la discipline de l'Église universelle.

643. Les diacres sont aussi ministres du baptême : *Diaconum oportet baptizare* (5) ; mais ils n'en sont que les ministres *extraordinaires;* ils ne peuvent baptiser solennellement qu'en vertu d'une délégation spéciale de la part de l'évêque (6).

644. Celui qui baptise doit avoir l'intention de faire ce que fait l'Église; à défaut de cette intention, le sacrement serait nul (7). Mais ni la foi ni la sainteté ne sont nécessaires dans un ministre pour la validité d'un sacrement (8).

(1) In causa necessitatis non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, imo etiam paganus et hæreticus baptizare potest, dummodo formam servet Ecclesiæ, et facere intendat quod facit Ecclesia. *Décret pour les arméniens.* — (2) Voyez, pour la pratique, ce que nous avons dit dans la *Théologie morale, tom.* II, *n°* 70, *etc.* — (3) Saint Matthieu, c. XXVIII, v. 19. — (4) Minister hujus sacramenti (baptismi) est sacerdos, cui ex officio competit baptizare. *Décret pour les arméniens.* — (5) Pontifical romain. — (6) Voyez ce que nous avons dit dans la *Théologie morale, tom.* II, *n°* 73, *etc.* — (7) Voyez, ci-dessus, le n° 607, etc. — (8) Voyez, ci-dessus, le n° 609, etc.

CHAPITRE V.

Du sujet du sacrement de baptême.

645. Comme Dieu veut le salut de tous les hommes, et que le baptême est indispensablement nécessaire au salut, il s'ensuit que tous les hommes, les enfants comme les adultes, sont capables de recevoir ce sacrement.

ARTICLE I.

De la nécessité du baptême.

646. Le baptême est nécessaire au salut, nécessaire pour tous, pour les enfants comme pour les adultes. Cette proposition est de foi : « Si quelqu'un dit que le baptême est libre, c'est-a-dire, non « nécessaire au salut, qu'il soit anathème (1). » Calvin prétend que le baptême n'est point nécessaire aux enfants nés de parents chrétiens; mais cette erreur a été condamnée par le concile de Trente : « Si quelqu'un nie qu'il faille baptiser les enfants nouvel- « lement nés, même ceux qui sont nés de parents chrétiens; ou « dit qu'à la vérité ils sont baptisés pour la rémission des péchés, « mais qu'ils ne contractent rien du péché originel d'Adam qui « ait besoin d'être expié par l'eau de la régénération pour obtenir « la vie éternelle; d'où il s'ensuivrait que la forme du baptême « pour la rémission des péchés serait fausse et non véritable; « qu'il soit anathème (2); car ce que dit l'apôtre, que *le péché est « entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le pé- « ché;* et qu'ainsi *la mort est passée dans les hommes, tous « ayant péché dans un seul*, ne peut être entendu d'une autre

(1) Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem ; anathema sit. *Sess.* VII, *du Baptême*, *can.* V. — (2) Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti ; aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam æternam consequendam ; unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis, in remissionem peccatorum, non vera, sed falsa intelligatur ; anathema sit. *Ibidem, sess.* V, *can.* IV.

« manière que l'a toujours entendu l'Église catholique répandue « partout. Et c'est pour cela, et conformément à cette règle de foi, « selon la tradition des apôtres, que même les petits enfants, qui « n'ont pu encore commettre aucun péché personnel, sont cepen- « dant véritablement baptisés pour la rémission des péchés, afin » que ce qu'ils ont contracté par la génération soit purifié par la « régénération ; car *quiconque ne renaît de l'eau et du Saint-* « *Esprit ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (1). » Ce décret, comme on le voit, s'appuie sur l'Écriture sainte et la tradition.

647. En effet, quand le Seigneur a dit qu'il faut renaître de l'eau et du Saint-Esprit pour entrer dans le royaume de Dieu, il n'a excepté personne, pas même les enfants, dans quelque position qu'ils soient : *Utique nullum excipit, non infantem, non aliqua præventum necessitate*; ce sont les paroles de saint Ambroise (2). Saint Justin (3), saint Irénée (4), Tertullien (5), Clément d'Alexandrie (6), Origène (7), saint Cyprien (8), saint Cyrille de Jérusalem (9), saint Grégoire de Nazianze (10), saint Basile (11), saint Augustin, étendent la nécessité du baptême à tous les hommes. Écoutez le Docteur de la grâce : « Si vous voulez être catholique, « ne croyez point, ne dites point, n'enseignez point que les enfants « qui meurent avant d'être baptisés peuvent obtenir la rémission « du péché originel (12). » Et ailleurs : « Quiconque dit que les en- « fants eux-mêmes sont vivifiés en Jésus-Christ lorsqu'ils sortent « de la vie sans avoir participé au sacrement de baptême, va di- « rectement contre ce que les apôtres ont prêché ; il condamne *toute* « *l'Église*, où l'on s'empresse de baptiser les petits enfants, parce que « l'on croit que ces enfants ne peuvent autrement avoir la vie en « Jésus-Christ (13). » Ç'a toujours été d'ailleurs la pratique de l'Église, de baptiser les enfants immédiatement après leur naissance;

(1) Ibidem. — (2) Liv. II, sur Abraham, c. XI. — (3) Apologie II. — (4) Liv. III, contre les hérésies, c. XVII. — (5) Liv. du Baptême, c. XIII. — (6) Liv. I, du Pédagogue, c. VI. — (7) Homélie XIV, sur saint Luc. — (8) Lettre LXXII. — (9) Catéchèse III. — (10) Discours sur le Baptême. — (11) Discours XIII. — (12) Noli credere, nec dicere, nec docere infantes, antequam baptizentur, morte præventos, pervenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum, si vis esse catholicus. *Liv.* III, *de l'Origine de l'âme, c.* IX. — (13) Quisquis dixerit quod in Christo vivificabuntur etiam parvuli, qui sine sacramenti ejus participatione de vita exeunt, hic profecto et contra apostolicam prædicationem venit, et totam condemnat Ecclesiam, ubi propterea cum baptizandis parvulis festinatur et curritur, quia sine dubio creditur aliter eos in Christo omnino vivificari non posse. *Lettre* CLXVI

pratique qui était invoquée par saint Augustin au commencement du cinquième siècle, et par Origène, mort en 253 : « *Secundum « Ecclesiæ observantiam*, dit ce dernier docteur, *etiam parvulis « datur baptismus* (1). » On a donc toujours cru, dans l'Église, que les enfants ne peuvent entrer dans le royaume des cieux, hors le cas de martyre, à moins qu'ils n'aient été régénérés par le baptême ; et que ce sacrement est nécessaire, non pas seulement d'une nécessité de précepte, mais d'une nécessité de *moyen*. Non, à partir de la promulgation de l'Évangile, on *ne peut* passer de l'état de péché originel à l'état de grâce sans le sacrement, ou du moins sans le vœu du sacrement de la régénération : *sine lavacro regenerationis aut ejus voto* (2).

Nous avons dit, d'après le concile de Trente, à partir de la promulgation de l'Évangile : *post promulgatum Evangelium*. Or cette promulgation n'a pas été *simultanée*, mais *successive :* la loi du baptême n'a donc pu être obligatoire en même temps pour tous les hommes, ni comme *précepte*, ni comme *moyen* de régénération ; car une loi ne peut devenir une *règle de conduite* que pour ceux qui la connaissent, un *moyen* de salut que pour ceux à l'égard desquels on peut l'employer. « Comment l'invoqueraient-ils, dit « l'Apôtre, s'ils ne croient point en lui ? Et comment croiront-ils en « lui, s'ils n'en ont point entendu parler ? Et comment en entendront-« ils parler, si personne ne leur prêche (3) ? » Sur ce principe, le baptême est devenu nécessaire pour les Juifs avant que de l'être pour les Samaritains, pour les Samaritains avant que de l'être pour les gentils ; et les gentils n'ont pu y être astreints que par la prédication des apôtres et de leurs successeurs. Si le baptême eût été, du temps même des premiers disciples de Jésus-Christ, nécessaire à tous indistinctement, aux païens comme aux Juifs, le salut fût devenu dès lors impossible pour un grand nombre, du moins pour les enfants morts avant l'âge de discrétion, parmi les peuples qui n'ont connu l'Évangile que plus tard ; et la plupart des hommes eussent été de pire condition après la venue du Messie qu'auparavant. Car, avant l'Évangile, les nations avaient des moyens de salut pour les

(1) Homélie VIII, sur le Lévitique. — (2) Quæ quidem translatio (ab eo statu in quo homo nascitur filius primi Adæ in statum gratiæ), post Evangelium promulgatum, sine lavacro regenerationis aut ejus voto, fieri non potest : nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. *Concile de Trente, sess.* VI, *c.* IV. — (3) Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt ? Aut quomodo credent ei, quem non audierunt ? Quomodo autem audient sine prædicante ? *Épître aux Romains, c.* X, *v.* 14

enfants comme pour les adultes (1). C'était la foi plus ou moins altérée au Rédempteur promis, laquelle se manifestait par des sacrements ou signes symboliques ; et cette foi et ces sacrements ne sont devenus insuffisants que par la promulgation du baptême; ils n'ont commencé, dit saint Bernard, à perdre leur vertu que du moment où les hommes ont pu connaître le sacrement de la régénération : « Ex eo tempore tantum cuique cœpit antiqua obser-« vatio non valere, et non baptizatus quisque novi præcepti reus « existere, ex quo præceptum ipsum inexcusabiliter ad ejus potuit « pervenire notitiam..... Tamdiu credendum est antiqua va-« luisse sacramenta, quandiu palam interdicta non fuisse consti-« terit (2). »

648. Quoique le baptême soit nécessaire au salut, il peut cependant être suppléé par la charité parfaite, accompagnée du désir de recevoir ce sacrement. Le concile de Trente, que nous avons cité un peu plus haut, le suppose, et le pape Innocent III le décide formellement (3). C'est aussi la doctrine de saint Cyprien (4), de saint Ambroise (5), de saint Augustin (6), de saint Bernard (7), et des autres Pères qui ont traité du baptême. D'ailleurs, la charité parfaite réconcilie l'homme avec Dieu ; elle est incompatible avec le péché mortel, quelque grave qu'il soit. La proposition contraire, avancée par Baïus, a été condamnée par saint Pie V, Grégoire XIII et Urbain VIII. La charité parfaite doit, il est vrai, renfermer le désir ou le vœu du baptême ; mais il n'est pas nécessaire que ce vœu soit explicite, formel; le vœu implicite, tel qu'il se trouve dans la disposition sincère de faire tout ce que Dieu a prescrit, suffit, du moins dans ceux qui n'ont pas connaissance du baptême (8).

649. Le baptême peut encore être suppléé par le martyre, qu'on appelle *baptême de sang*, même dans les enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de raison. Celui qui perdra la vie pour moi la trouvera, dit Jésus-Christ : *Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam* (9). De là l'Église honore comme saints tous ceux qui ont été mis à mort pour la cause de la religion, ceux même qui n'ont pu recevoir le sacrement de baptême, ce qui est d'ailleurs conforme à l'enseignement des anciens doc-

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 575, etc. — (2) Lettre LXXVII, ou Traité du baptême, c. VI. — Voyez aussi ce que nous avons dit au tome I, n° 914, etc. — (3) Decretal., liv. IV, tit. XLII, c. II. — (4) Lettre LXXIII. — (5) Sur la mort de Valentinien. — (6) Liv. IV, du Baptême, c. XXII. — (7) Lettre LXXVII. — (8) Voyez ce que nous avons dit au tome I, n° 916. — (9) Saint Matthieu, c. X, v. 39.

teurs, parmi lesquels on remarque Tertullien (1), saint Cyprien (2), saint Cyrille de Jérusalem (3), saint Augustin (4), saint Jean Chrysostome (5), saint Léon (6) et saint Bernard (7). Nous avons dit, dans la *Théologie morale*, la manière dont le martyre opère dans les enfants et dans les adultes (8).

ARTICLE II.

Du baptême des enfants.

650. Le baptême étant nécessaire au salut pour les enfants comme pour les adultes, il s'ensuit qu'on peut et qu'on doit les baptiser le plus tôt possible, moralement parlant. Par le baptême ils sont mis au nombre des fidèles, et il n'est jamais permis de les rebaptiser lorsqu'ils ont l'usage de raison. Telle est la décision de l'Église, dont on ne peut s'écarter sans tomber dans l'hérésie : « Si quelqu'un dit que les petits enfants, parce qu'ils n'ont pas la « foi actuelle, ne doivent pas être comptés parmi les fidèles, même « après avoir reçu le baptême, et que pour cela on doit les re-« baptiser quand ils sont parvenus à l'âge de discrétion ; ou qu'il « vaut mieux différer leur baptême que de les baptiser dans la foi « seule de l'Église ; qu'il soit anathème (9). » Aussi, les enfants qui ont été baptisés sont-ils obligés, quand ils ont atteint l'âge de raison, d'accomplir les promesses qui ont été faites en leur nom par les parrains et par les marraines (10).

651. On ne doit point conférer le baptême aux enfants des Juifs ou d'autres infidèles, contre le gré de leurs parents, à moins que les enfants n'aient l'usage de raison, et qu'ils ne demandent à être baptisés. On ne pourrait baptiser les enfants des infidèles, malgré

(1) Liv. du Baptême, c. XVI. — (2) Exhortation au martyre, c. XII; et lettre LXXIII. — (3) Catéchèse III. — (4) Liv. de l'Ame, etc., c. IX ; lettre XXVIII, etc — (5) Homélie III, sur différents endroits de saint Matthieu. — (6) Sermon sur l'Épiphanie. — (7) Sermon sur les Innocents. — (8) Voyez la *Théologie morale*, *tom.* II, *n°* 78. — (9) Si quis dixerit, parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse, ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos ; aut præstare omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiæ ; anathema sit. *Concile de Trente, sess.* VII ; *du Baptême*, *can.* XIII. — (10) Si quis dixerit, hujusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt ; et ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos.... anathema sit *Ibidem*, *can.* XIV.

les pères et mères, sans méconnaître le droit que la nature donne aux parents sur leurs enfants. D'ailleurs, il serait dangereux de baptiser les enfants des infidèles, parce qu'ils seraient exposés à abjurer la foi à la persuasion de leurs parents, à raison de l'affection naturelle qu'ils ont pour eux (1). Pour les mêmes raisons, nous pensons qu'on ne doit point baptiser les enfants des apostats et des impies, sans le consentement exprès ou présumé des parents (2).

ARTICLE III.

Du baptême des adultes

652. Tous ceux qui ont suffisamment l'usage de raison sont obligés de recevoir le baptême : négliger de le recevoir, ce serait aller contre l'institution de ce sacrement, contre la volonté de Dieu, qui l'a institué comme *moyen* de salut pour tous les hommes. Mais on ne doit l'administrer qu'à ceux qui s'y sont préparés convenablement. La première disposition dans les adultes, disposition nécessaire pour la validité du baptême, c'est qu'ils demandent ou du moins qu'ils consentent à être baptisés. La seconde disposition, requise non pour la validité du sacrement, mais pour le recevoir avec fruit, c'est qu'ils connaissent suffisamment les principales vérités de la religion, et qu'ils soient animés des sentiments de foi, d'espérance, de contrition, et d'un commencement d'amour de Dieu, comme source de toute justice (3).

653. Dans les premiers siècles de l'Église, les adultes n'étaient admis au baptême qu'après y avoir été préparés comme *catéchumènes*. On les appelait ainsi, parce qu'on leur enseignait, par forme de *catéchisme*, les premiers éléments de la religion de Jésus-Christ. Celui qui demandait à devenir chrétien devait d'abord renoncer à son ancien genre de vie; puis il était fait catéchumène par l'imposition des mains de l'évêque ou du prêtre commis de sa part, qui le marquait au front du signe de la croix. Les catéchumènes assistaient aux instructions publiques; ils avaient d'ailleurs des catéchistes qui étaient chargés de les instruire en particulier, et de les préparer au baptême. Le catéchuménat était ordinairement de deux ans; mais il se prolongeait ou s'abrégeait, suivant les pro-

(1) Saint Thomas, *Som.*, *part.* III, *quest.* 68, *art.* 10. — (2) Voyez ce que nous avons dit dans la *Théologie morale*, *tom.* II, *n°* 81. — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 544, etc

grès et les dispositions des catéchumènes. On distinguait parmi eux les *auditeurs*, les *priants* ou *prosternés*, et les *compétents*. Sous le nom d'*auditeurs* on comprenait tous ceux à qui on enseignait la doctrine chrétienne. Ils pouvaient être admis à l'Église pour y entendre les catéchèses, mais ils étaient obligés d'en sortir immédiatement après la lecture de l'Évangile ; il était défendu, par la loi du secret, de les admettre à la célébration des saints mystères. Les *prosternés* ou *priants* restaient à l'Église après le sermon ; mais on les tenait éloignés du sanctuaire, et on leur faisait l'imposition des mains avec certaines prières, tandis qu'ils étaient à genoux. Venaient ensuite les *compétents*, c'est-à-dire ceux qui, étant plus instruits et paraissant sincèrement convertis, se préparaient prochainement au baptême. On les appelait aussi *élus*, parce qu'après plusieurs examens, connus sous le nom de *scrutins*, ils étaient choisis, en présence des fidèles, par l'évêque ou par celui qui le remplaçait. En attendant la cérémonie du baptême, qui ne se faisait régulièrement que la veille de Pâques ou la veille de la Pentecôte, on faisait sur eux les exorcismes, et on pratiquait certains rites qui s'observent encore aujourd'hui dans l'administration solennelle de ce sacrement.

654. Le catéchuménat était, comme on le voit, non-seulement une préparation au baptême, mais encore une épreuve jugée nécessaire pour ne point admettre dans la société chrétienne des sujets indignes, des néophytes mal affermis, capables d'abandonner la foi, de la renier au moindre péril, et de trahir le secret des mystères qui s'observait dans les premiers siècles de l'Église.

655. Aujourd'hui, comme autrefois, si le catéchumène ou l'adulte qu'on instruit tombe dangereusement malade, on se contente du désir qu'il a témoigné de recevoir le baptême, joint à la foi implicite aux dogmes révélés ; et on le baptise sans délai, dans la crainte qu'il ne soit privé de la grâce du sacrement (1).

(1) Voyez la *Théologie morale*, *tom.* II, *n*° 91

CHAPITRE VI.

Des ceremonies du baptême.

656. Comme nous avons donné, dans la *Théologie morale*, l'explication des cérémonies du baptême, il suffira de montrer ici, contre Luther et Calvin, qu'elles sont de la plus haute antiquité. Les principales cérémonies qui précèdent, accompagnent et suivent l'administration de ce sacrement, remontent au temps des apôtres. En effet, elles se pratiquent en Orient et en Occident, chez les Grecs et chez les Latins, chez les schismatiques et les hérétiques, comme chez les catholiques. Or, comment auraient-elles pu être si universellement adoptées, si elles n'avaient eu pour auteurs les premiers disciples de Jésus-Christ? D'ailleurs les *Constitutions apostoliques*, qui ont été mises par écrit au troisième ou quatrième siècle, les anciens *Sacramentaires*, les Pères de l'Église primitive, en font mention comme d'usages établis et observés partout.

657. *Des parrains et marraines.* Il en est parlé dans Tertullien (1), dans saint Basile (2), dans les *Constitutions apostoliques* (3), dans saint Chrysostome (4) et dans saint Augustin (5).

658. *De la benédiction de l'eau baptismale.* C'est l'usage, dans l'Église, de bénir, la veille de Pâques et la veille de la Pentecôte, l'eau qui doit servir au baptême; et cet usage est fort ancien. Il faut, dit saint Cyprien, que l'eau soit purifiée et sanctifiée par le prêtre, avant de laver par le baptême les péchés de celui qui est baptisé (6). Du temps de saint Basile, on bénissait l'eau du baptême et l'huile de l'onction : *Benedicimus aquam baptismatis et oleum unctionis* (7). Tertullien (8), saint Cyrille de Jérusalem (9), saint Épiphane (10), saint Grégoire de Nysse (11), saint Ambroise (12) et saint Augustin (13), parlent de cette bénédiction comme d'une cé-

(1) Liv. du Baptême, c. XVIII. — (2) Lettre CXXVIII. — (3) Liv. III, c. XVI. — (4) Homélie XII, sur la 1re épître aux Corinthiens. — (5) Sermon CXVI. — (6) Lettre LXX. — (7) Liv. du Saint-Esprit, c. XXX. — (8) Liv. du Baptême, c. IV. — (9) Catéchèse III. — (10) Hérésie XXX. — (11) Discours sur le baptême. — (12) Liv. I, des Sacrements, c. V. — (13) Liv. I, du Baptême, c. XV.

rémonie usitée de leur temps, c'est-à-dire, dès les premiers siècles du christianisme.

659. *Des exorcismes.* L'usage des exorcismes est également fort ancien. Saint Cyrille de Jérusalem, exhortant les catéchumènes à recevoir les exorcismes avec respect, s'exprime ainsi : Recevez avec soin les exorcismes : soit qu'on souffle sur vous, soit qu'on vous exorcise, songez que tout cela a votre salut pour objet. Sans les exorcismes votre âme ne pourra être purifiée, car « ils sont divins. Leur usage est fondé sur divers témoignages de « l'Écriture sainte (1). » Saint Augustin invoque l'usage des exorcismes pour prouver le péché originel contre les pélagiens. « Pé« lage, dit-il, accuse l'Église qui est répandue dans tout l'univers; « car partout on souffle sur les petits enfants qu'on doit baptiser, « afin d'éloigner d'eux le prince de ce monde (2). » A ces autorités on peut ajouter les témoignages de Tertullien (3), de saint Grégoire de Nazianze (4), de saint Cyprien (5), de saint Optat de Milève (6), de saint Jean Chrysostome (7) et du pape saint Célestin (8). Aussi Gennade, auteur du cinquième siècle, atteste que de son temps la cérémonie des exorcismes se pratiquait dans tout l'univers. « Nous ne regardons point avec des yeux indiffé« rents, disait-il, ce que l'Église pratique uniformément dans tout « le monde à l'égard de ceux qui doivent bientôt être baptisés. « Jeunes ou encore enfants, quand ils se présentent pour le sacre« ment de régénération, on ne les fait point descendre dans la « fontaine de la vie, qu'on n'ait chassé d'eux l'esprit immonde par « les exorcismes et le souffle des clercs (9). » Et ce qui se pratiquait partout, au temps de Gennade et de saint Augustin, s'est pratiqué dans les siècles suivants, et se pratique encore aujourd'hui, dans toute l'Église, à l'égard de ceux qui reçoivent le baptême.

660. Il est même prescrit, contrairement à l'usage de quelques diocèses, de faire les exorcismes à ceux qui ont été baptisés sans

(1) Procatéchèse. — (2) Liv. II, des Noces et de la concupiscence, c. XVIII. — (3) Liv. du Baptême, c. IV ; et liv. de la Couronne, c. XI. — (4) Discours sur le baptême. — (5) Lettre LXVI. — (6) Liv. I, du Schisme des donatistes. — (7) Homélie *ad illuminandos*. — (8) Lettre aux évêques des Gaules. — (9) Quod circa baptizandos in universo mundo sancta Ecclesia uniformiter agit, non otioso contemplamur intuitu; cum sive parvuli, sive juvenes, ad regenerationis veniunt sacramentum, non prius fontem vitæ adeant, quam exorcismis ac exsufflationibus clericorum immundus ab eis spiritus abigatur. *Des Dogmes ecclésiastiques*, c. XXXI.

les cérémonies de l'Église, comme on le voit par le rituel romain, qui est le rituel de plus des deux tiers de l'Église latine, par les rituels de Reims, de Lyon, de Paris, de Rouen, de Bordeaux, de Châlons-sur-Marne, de Beauvais, d'Amiens, de Meaux, de Chartres, d'Évreux, de Séez, d'Agen, de Metz, de Strasbourg, de Mayence, de Worms, de Wurtzbourg, et par la plupart même des rituels qui ne sont pas en tout conformes au rituel romain. La même pratique est sanctionnée par les conciles de Reims, de l'an 1583; de Bourges, de l'an 1584; d'Aix en Provence, de l'an 1585; et par les synodes de Paris, de l'an 1557; de Chartres, de l'an 1526; de Sens, de l'an 1524, et de Langres, de l'an 1404 (1).

661. *De la renonciation au démon.* Comme on ne peut servir deux maîtres, l'Église veut que le chrétien renonce à Satan pour être entièrement à Jésus-Christ. « Celui qui va recevoir le bap« tême, dit l'auteur des Constitutions apostoliques, renonce au « démon, en disant : *Je renonce à Satan, et à ses œuvres, et à* « *ses pompes, et à son culte, et à ses inventions* (2). » Tertullien : « Avant d'entrer dans l'eau, nous avons pris l'engagement, entre « les mains de l'évêque, de renoncer au démon, et à ses pompes, et « à ses anges (3). » Suivant saint Basile, la cérémonie par laquelle nous *renonçons à Satan et à ses anges* nous vient d'une *tradition apostolique* (4). Écoutez aussi saint Cyrille de Jérusalem : « Vous êtes entrés dans le portique de la maison du baptistère, et, « tournés vers l'occident, ayant la main levée contre le démon « comme s'il eût été présent, vous avez dit · *Je renonce à toi,* « *Satan, et à toutes tes œuvres, et à toutes tes pompes, et à* « *ton culte* (5). » Il est fait mention de la même formule dans les écrits de saint Grégoire de Nazianze (6), de saint Ambroise (7), de saint Augustin (8), de saint Jérôme (9), de Salvien (10), de saint Jean Chrysostome (11), et d'autres anciens auteurs ecclésiastiques qui ont parlé des cérémonies du baptême. On voit, par le passage de saint Cyrille, qu'on se tournait vers l'occident pour renoncer à Satan. En voici la raison : Comme l'occident est le lieu où se couche le soleil, il représente les ténèbres du péché, auquel nous

(1) Voyez saint Thomas, Tournely, Collet, les Conférences d'Angers, et Duguet, sur les exorcismes. — (2) Liv. VII, c. XLII. — (3) Liv. de la Couronne, c. III. — (4) Liv. du Saint-Esprit, c. XXVII. — (5) Catéchèse II. — (6) Discours XL. — (7) Liv. des Mystères, c. II. — (8) Sur le Symbole, aux catéchumènes. — (9) Sur Matthieu, c. XXV. — (10) Liv. VI, de la Providence. — (11) Homélie XXI, au peuple d'Antioche, et ailleurs.

renonçons pour suivre le soleil de justice, qui vient de l'orient; et c'est pour cela, dit saint Jérôme, que nous nous tournons vers l'occident en renonçant au démon, et que nous regardons vers l'orient, en promettant d'être fidèles à Jésus-Christ (1).

662. *De la profession de foi.* Après la renonciation, les catéchumènes faisaient leur profession de foi en Jésus-Christ. Dans les *Constitutions apostoliques* il y a une longue profession de foi que l'on faisait avant de recevoir le baptême. Saint Cyrille de Jérusalem parle de la profession de foi au mystère de la sainte Trinité : *Je crois au Père, au Fils, et au Saint-Esprit* (2). Saint Jean Chrysostome prouve la résurrection des morts, parce qu'on la professait dans la cérémonie du baptême (3). Saint Cyrille d'Alexandrie dit la même chose (4). Saint Ambroise, s'adressant aux catéchumènes, s'exprime en ces termes : « On vous a demandé : « *Croyez-vous en Dieu, le Père tout-puissant ?* Vous avez dit : « *J'y crois;* et vous avez été plongé. On vous a demandé de nou- « veau : *Croyez-vous en Notre-Seigneur Jésus-Christ et à sa* « *Passion ?* Vous avez dit : *J'y crois;* et vous avez été plongé. « Enfin, on vous a demandé : *Croyez-vous au Saint-Esprit?* Et « vous avez dit : *J'y crois;* et vous avez été plongé pour la troi- « sième fois (5). »

663. *Des onctions du baptême.* On distingue deux onctions, l'une qui se fait avant le baptême, et l'autre qui se fait après. On lit dans les *Constitutions apostoliques :* « Vous les oindrez d'abord « de l'huile sainte, puis vous les baptiserez avec l'eau (6). » Saint Cyrille de Jérusalem (7), saint Ambroise (8), saint Jean Chrysostome (9), parlent de cette onction comme d'une cérémonie qui doit précéder l'administration du baptême; et nous la trouvons prescrite dans les *sacramentaires* de Gélase et de saint Grégoire. Le baptisé reçoit une seconde onction, qui se fait avec le chrême sur le haut de la tête. Elle rappelle au *chrétien* que son nom lui vient de *Christ*, qui signifie *oint* ou *sacré*. Cette onction diffère de celle que fait l'évêque pour la confirmation, comme on le voit par la lettre d'Innocent I à Décentius. Saint Ambroise (10), saint Jérôme (11), saint Grégoire le Grand (12), font aussi mention de

(1) Sur Amos, c. VI. — (2) Catéchèse II. — (3) Sur la I[re] épître aux Corinthiens. — (4) Sur le XXV[e] chapitre d'Isaïe. — (5) Liv. II, des Sacrements, c. VI. — (6) Liv. VII, c. XXIII. — (7) Catéchèse II. — (8) Liv. I, des Sacrements, c. II. — (9) Homélie sur l'épître aux Colossiens. — (10) Liv. III, des Sacrements, c. I. — (11) Dialogue contre les lucifériens. — (12) Sacramentaire de saint Grégoire.

l'onction qui suit immédiatement le baptême, et qui fait partie des cérémoni de ce sacrement.

664. *De la robe blanche du baptisé.* Autrefois le nouveau baptisé tait revêtu d'une robe blanche qui indiquait son retour à l'innocence, et la gloire de la résurrection future. Cette robe n'est plus aujourd'hui qu'un petit linge blanc qu'on met sur la tête du baptisé, et ne se distingue plus, comme autrefois, du chrémeau dont est parlé dans l'ancien *ordre romain*. Saint Paulin de Nole (1), saint Ambroise (2), saint Augustin (3), Amalarius (4), Raban Maure (5), et généralement tous ceux qui ont parlé des cérémonies du baptême, rappellent la robe blanche qu'on donnait aux néophytes. On la portait huit jours, c'est-à-dire depuis la veille de Pâques, jour où ils recevaient le baptême, jusqu'au samedi suivant; d'où vient le nom de dimanche, *in albis* ou *ab albis depositis*.

665. *Du cierge.* On donne au baptisé un cierge allumé, qui lui rappelle le précepte de Notre-Seigneur : *Que votre lumière brille devant les hommes.* Saint Augustin fait mention de cette cérémonie (6), et saint Grégoire de Nazianze, avant lui, en parlait en ces termes : « Cette station que vous ferez au grand autel, aussitôt « après le baptême, vous représente la gloire de la vie à venir. « Le chant des psaumes, par lequel vous serez accueilli, est le pré- « lude des chants célestes. Les lampes que vous allumerez sont les « figures de ces flambeaux lumineux avec lesquels nous irons au- « devant de Jésus-Christ, comme les vierges sages au-devant de « l'époux (7). » D'après ce qui vient d'être dit, n'a-t-on pas lieu d'être étonné des vaines déclamations des protestants et des calvinistes contre les cérémonies du baptême (8)?

(1) Lettre XII. — (2) Liv. des Mystères, c. VII. — (3) Sermons CCXXII et XLVII. — (4) Des Offices divins, *ch. de Sabbato in albis.* — (5) Liv. II, de l'Institution des cleros, c. XXXIX. — (6) Sur le psaume LXV. — (7) Discours XL. — (8) Voyez l'ouvrage intitulé *de Re sacramentaria,* par Drouin *liv.* II, *quæst.* IX, *etc.*

TRAITÉ

DU

SACREMENT DE CONFIRMATION.

CHAPITRE PREMIER.

De la notion et de l'institution du sacrement de confirmation.

666. Les anciens Pères désignent ce sacrement sous plusieurs noms différents : ils l'appellent l'*imposition des mains* ou *de la main;* l'*huile*, l'*onction*, le *chrême du salut*; le *sacrement du chrême*, le *sceau de l'onction spirituelle*, le *sceau de la vie éternelle;* la *perfection*, la *consommation du chrétien.* Enfin, les Latins l'ont appelé *confirmation.* « La raison pour laquelle « on lui donne ce nom, c'est que le chrétien reçoit par ce sacre- « ment un accroissement de forces, et devient un soldat parfait de « Jésus-Christ (1). »

ARTICLE I.

Comment définit-on le sacrement de confirmation ?

667. On définit la confirmation : « Un sacrement institué par « Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous communique la plénitude « des dons du Saint-Esprit, nous rend parfaits chrétiens, et nous « donne la force de confesser la foi, même au péril de notre vie. » Quoique ce fût l'usage, dans les premiers siècles, de faire suivre immédiatement le baptême de la confirmation et de l'eucharistie, néanmoins on a toujours distingué la confirmation du baptême. « Il est nécessaire, dit le catéchisme du concile de Trente, qu'il y « ait de la différence entre les sacrements, quand il y en a dans la

(1) Catéchisme du concile de Trente, part. II, *du Sacrement de confirmation.*

« manière sensible par laquelle ils figurent la grâce, et dans la grâce elle-même qu'ils confèrent. Or, par le baptême les hommes « sont engendrés à une vie nouvelle; et par la confirmation ils de- « viennent des hommes parfaits, quittant ce qu'ils tenaient de « l'enfance. Ainsi donc autant il y a de différence entre la nais- « sance et l'accroissement dans la vie naturelle, autant il y en a « entre le baptême qui nous régénère spirituellement, et la con- « firmation qui nous fait croître et fortifie notre âme. D'ailleurs, « une espèce particulière de sacrement paraît nécessaire là où se « rencontre une espèce nouvelle et particulière de difficultés. Si « nous avions d'abord besoin du baptême et de sa grâce pour « remplir nos esprits de la foi, il était aussi très-convenable que « nos cœurs fussent affermis par une autre grâce, afin qu'ils ne « fussent éloignés de la vraie foi, ni par la crainte des supplices et « de la mort, ni par aucun péril; et c'est ce dernier effet qui est « produit par la confirmation : d'où l'on doit conclure qu'elle est « un sacrement différent du baptême (1). »

ARTICLE II.

La confirmation est-elle vraiment un sacrement ?

668. La confirmation est un vrai sacrement, institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cette proposition est de foi. Les protestants ont retranché la confirmation du nombre des sacrements, et soutiennent qu'elle n'est qu'une cérémonie du baptême, qu'une espèce de catéchisme où les enfants, à l'entrée de leur adolescence, se présentaient autrefois devant l'évêque pour faire profession de leur foi. Cette erreur a été frappée d'anathème par le concile de Trente. Voici son décret : « Si quelqu'un dit que la « confirmation, dans ceux qui ont été baptisés, n'est qu'une cé- « rémonie oiseuse; qu'elle n'est pas un sacrement véritable et proprement dit; ou qu'autrefois ce n'était pas autre chose qu'une espèce de catéchisme où ceux qui étaient proches de l'adolescence rendaient compte de leur foi en face de l'Église; qu'il « soit anathème (2). »

(1) Part. II, du Sacrement de confirmation. — (2) Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam ceremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse quam catechesim quamdam, qua adolescentiæ proximi fidei suæ rationem coram Ecclesia exponebant; anathema sit. *Sess.* VII, *de Confirmatione, can.* I.

669. La doctrine de l'Église sur la confirmation n'est point nouvelle; nous la trouvons dans les livres saints et dans la tradition. En effet, on lit dans le livre des *Actes :* « Lorsque les apôtres qui « étaient à Jérusalem eurent appris que Samarie avait accueilli « la parole de Dieu, ils y envoyèrent Pierre et Jean. Et ceux-ci s'y « étant rendus prièrent pour les fidèles, afin qu'ils reçussent le « Saint-Esprit, car il n'était encore descendu sur aucun d'eux ; ils « avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus. Alors « ils leur imposaient les mains, et ils recevaient le Saint-Esprit (1). » Et ailleurs : « Paul étant venu à Éphèse et y ayant trouvé quelques « disciples qui n'avaient reçu que le baptême de Jean, il les baptisa « au nom de Jésus, et leur imposa les mains ; et le Saint-Esprit « descendit sur eux (2). » Le même apôtre écrivait aux Corinthiens : « Dieu, qui nous confirme avec vous en Jésus-Christ, nous a *oints*, « nous a *marqués de son sceau*, et a mis dans nos cœurs un gage « de l'Esprit-Saint (3). » Ces différents textes nous offrent tout ce qui constitue un vrai sacrement. On y voit le signe, le rit extérieur dans l'*imposition des mains*, dans l'*onction ;* signe sacré, qui confère la grâce en conférant le Saint-Esprit ; signe institué par Jésus-Christ, car il ne peut produire la grâce qu'en vertu d'une institution divine ; signe permanent : Notre-Seigneur ne l'a pas seulement institué pour ses premiers disciples, mais pour toute l'Église et pour tous les temps. Aussi la confirmation a-t-elle été pratiquée par les successeurs des apôtres, sans interruption, jusqu'à nos jours, non comme une simple cérémonie du baptême, mais comme un sacrement qui a en lui-même la vertu de nous communiquer une grâce particulière. Et nous avons pour témoins de cette pratique les Pères, les papes et les conciles, même des premiers siècles.

670. Premièrement, les Pères. Malgré la réserve qui leur était imposée par la loi du secret, les anciens Pères ont parlé, d'une manière plus ou moins explicite, du sacrement de confirmation. Saint Théophile, évêque d'Antioche vers le milieu du deuxième

(1) Qui cum venissent, oraverunt pro ipsis, ut acciperent Spiritum Sanctum : nondum enim in quemquam illorum venerat, sed baptizati tantum erant in nomine Domini Jesu. Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum Sanctum. *Actes des apôtres, c.* VIII, *v.* 15, 16 *et* 17. — (2) Baptizati sunt in nomine Domine Jesu. Et cum imposuisset illis manus Paulus, venit Spiritus Sanctus super eos. *Ibidem, c.* XIX, *v.* 5 *et* 6. — (3) Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, et qui unxit nos Deus : qui et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. *IIe épître aux Corinthiens, c.* I, *v.* 21 *et* 22.

siècle, dit que les *chrétiens* sont ainsi appelés parce qu'ils sont *oints de l'huile de Dieu* (1). Saint Irénée, mort en 202, rapporte que les gnostiques, après avoir baptisé à leur manière les néophytes, leur *faisaient une onction de baume* (2); c'était une imitation de ce qui s'observait dans l'Église. Tertullien, qui appartient au deuxième et au troisième siècle, s'exprime ainsi : « Au sortir des fonds « baptismaux, nous recevons l'onction d'une huile bénite, suivant « l'usage de consacrer les prêtres par une onction. Cette onction « ne touche que la chair, mais elle opère un effet spirituel, comme « le baptême, qui, en lavant le corps, purifie l'âme de ses péchés. « Ensuite on impose la main, en invoquant le Saint-Esprit par une « bénédiction (3). » Évidemment cette onction, qui opère sur notre âme comme le baptême, cette imposition de la main, par laquelle on invoque l'Esprit-Saint, n'était point regardée comme une simple cérémonie du sacrement de la régénération. « La chair est « lavée, dit encore Tertullien, pour que l'âme soit purifiée ; la chair « reçoit l'onction, pour que l'âme soit consacrée ; la chair est mar-« quée d'un signe, pour que l'âme soit fortifiée ; la chair est cou-« verte par l'imposition de la main, pour que l'âme soit éclairée « des lumières du Saint-Esprit ; la chair se nourrit du corps et du « sang de Jésus-Christ, afin que l'âme s'engraisse de la substance « de Dieu même (4). » On reconnaît ici trois sacrements : le baptême, la confirmation et l'eucharistie. Le même docteur dit, dans son traité des *Prescriptions*, que le démon fait imiter par les idolâtres les *divins sacrements*, en les faisant *baptiser*, *marquer d'un signe au front*, et *célébrer l'offrande du pain* (5). Et, dans son premier livre contre Marcion, il distingue encore le *baptême*, l'*huile sainte* et l'*eucharistie*, trois choses qu'il désigne sous le nom de *sacrements* (6).

(1) Nos ideo christiani vocamur, quod Dei oleo ungamur. *Liv.* I, *à Autolique*, n° XII. — (2) Ungunt sacratum opobalsamo. *Liv.* I, *contre les hérésies*, c. XXI, *alias* XVIII. — (3) Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotium solebant... In nobis carnaliter currit unctio, sed spiritualiter proficit; quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur; spiritualis effectus, quod delictis liberamur. Deinde manus imponitur per benedictionem, advocans et invitans Spiritum Sanctum. *Liv. du Baptême*, c. VII. — (4) Caro abluitur, ut anima emaculetur. Caro ungitur, ut anima consecretur. Caro signatur, ut anima muniatur. Caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. *De la Résurrection de la chair*, c. VIII. — (5) Tingit et ipse (dæmon) quosdam utique credentes et fideles suos.... et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem. *Des Prescriptions*, c. XL. — (6) Ille

671. Écoutez saint Cyprien : « Notre usage est que ceux qui ont « été baptisés dans l'Église soient présentés aux évêques, afin que, « par notre prière et l'imposition de la main, ils reçoivent le Saint-« Esprit, et soient marqués du sceau du Seigneur (1). » On voit qu'au troisième siècle on devait, après le baptême, se présenter à l'évêque, non pour lui rendre compte de sa foi, mais bien pour recevoir le Saint-Esprit par l'imposition de la main. Suivant le même Père, « il est nécessaire que celui qui est baptisé reçoive l'onc-« tion, afin qu'ayant reçu le chrême, il puisse être l'oint de Dieu, et « avoir en soi la grâce de Jésus-Christ (2). » Il dit aussi que, pour être *pleinement sanctifié*, il faut recevoir le baptême et la confirmation, qui sont l'un et l'autre de vrais sacrements, *utrumque sacramentum* (3). Saint Cyrille de Jérusalem dit qu'on n'est justement appelé chrétien que lorsqu'on a reçu le don du saint chrême ; qu'on donne ce chrême à ceux qui viennent d'être baptisés, et que, tandis qu'on fait l'onction sur le corps, l'âme est sanctifiée par le Saint-Esprit (4). Saint Pacien, évêque de Barcelone : « Les péchés sont purifiés « par le baptême, et le Saint-Esprit nous est communiqué par « l'onction du chrême (5). » Saint Ambroise : « Tu as reçu le sceau « spirituel, l'esprit de sagesse et d'entendement, l'esprit de conseil « et de force, l'esprit de science et de piété, l'esprit de crainte de « Dieu : conserve ce que tu as reçu. Dieu le Père t'a marqué d'un « signe, le Christ Notre-Seigneur t'a confirmé, et t'a donné pour « gage le Saint-Esprit, comme nous l'apprend l'apôtre (6). » Saint Jérôme n'est pas moins exprès. Dans son *Dialogue contre les lucifériens*, il fait d'abord dire à son adversaire : « Ne sais-tu pas « que c'est la coutume des Églises d'imposer les mains aux baptisés

(Christus) quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit.... nec panem, quo ipsum corpus suum repræsentat ; etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris. *Liv.* I, *contre Marcion*, c. XIV. — (1) Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur, præpositis Ecclesiæ offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur, et signaculo dominico consummentur. *Lettre* LXXIII. — (2) Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus sit, ut accepto chrismate, id est unctione, esse unctus Dei, et habere in se gratiam Christi possit. *Lettre* VII. — (3) Lettre LXXII. — (4) Dum unguento visibili inungitur corpus, sancto et vivifico Spiritu anima sanctificatur. *Voyez la Catéchèse* XXI. — (5) Lavacro peccata purgantur, chrismate Sanctus Spiritus superfunditur. *Sermon sur le baptême*. — (6) Repete quia accepisti signaculum spiritale, spiritum sapientiæ et intellectus, spiritum consilii atque virtutis, spiritum cognitionis atque pietatis, spiritum sancti timoris, et serva quod accepisti. Signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus Dominus, et dedit pignus Spiritus in corde tuo, sicut apostolica lectione didicisti. *Liv. des Mystères*, c. VII.

« pour invoquer le Saint-Esprit? Tu demandes où c'est écrit! Dans « les *Actes des apôtres*. Et quand nous n'aurions pas l'autorité de « l'Écriture sainte, le consentement de tout l'univers nous tiendrait « lieu de loi. » Puis il répond : « Je conviens que c'est la coutume « des Églises que l'évêque se rende dans les petites villes, auprès « de ceux qui ont été baptisés par les prêtres et les diacres, afin de « leur imposer la main pour l'invocation du Saint-Esprit (1). » Il s'agit dans ce passage de l'imposition de la main, qui confère le Saint-Esprit, d'une imposition réservée à l'évêque, du sacrement de confirmation par conséquent. Saint Augustin parle aussi de la confirmation comme d'un sacrement. « L'onction spirituelle, dit-il, « est le Saint-Esprit, dont le sacrement est dans l'onction visible : « *Cujus sacramentum est in unctione visibili* (2). » Il l'appelle le sacrement du chrême, *sacramentum chrismatis*, ajoutant que c'est un *signe visible*, et *une chose très-sainte*, comme le baptême (3). Saint Jean Chrysostome (4), saint Cyrille d'Alexandrie (5), Théodoret (6), saint Isidore de Séville (7), le vénérable Bède (8), Alcuin (9), Amalarius (10), Raban Maur (11), Walafride Strabon (12), Paschase Ratbert (13), Jessé d'Amiens (14), Théodulphe (15) et Jonas d'Orléans (16), en un mot, tous les anciens auteurs ecclésiastiques qui ont parlé de la confirmation, nous la représentent comme un sacrement qui nous affermit dans la foi en nous conférant l'Esprit-Saint.

672. Secondement, les papes. Saint Corneille, dans sa lettre à Fabius d'Antioche, rapportée par Eusèbe (17), reproche à Novatien de ne s'être point fait *marquer* d'un *signe* par l'évêque, ajoutant que, n'ayant pas reçu ce *signe*, il *n'a pu recevoir le Saint-Esprit*. Innocent I, dans sa lettre à Décentius, s'appuyant sur les

(1) An nescis Ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponantur, et ita invocetur Spiritus Sanctus? Exigis ubi scriptum sit? in *Actibus apostolorum*. Etiamsi Scripturæ auctoritas non subesset, totius orbis in hanc partem consensus instar præcepti obtineret. — Non quidem abnuo hanc esse Ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos qui longe in minoribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem Spiritus Sancti manum impositurus excurrat. *Dialogue contre les lucifériens*. — (2) Traité III, sur la Ire épître de saint Jean. — (3) Liv. II, contre les lettres de Pétilien, c. CIV. — (4) Homélie XVIII, sur les Actes des apôtres. — (5) Sur Joël. — (6) Liv. I, sur les Cantiques. — (7) Liv. VI, sur les Origines, à la fin. — (8) Sur le psaume XXVI. — (9) Lettre à Oduin. — (10) Liv. I, des Offices ecclesiastiques, c. XXVII. — (11) Liv. I, de l'Institution des clercs, c. XXIV. — (12) Des choses ecclésiastiques, c. XXVI. — (13) Liv. du corps et du sang de Jésus-Christ, c. III. — (14) Traité du baptême. — (15) Liv. du Baptême, c. XXVI. — (16) Liv. I, de l'Institution des clercs, c. VII. — (17) Liv. IX, de l'Hist. eccl., c. XLII.

Actes des apôtres et la *coutume de l'Église*, dit qu'il est réservé aux évêques de *marquer* les enfants d'un *signe*, et de leur *donner Saint-Esprit;* que cela n'est point permis aux simples prêtres. uis il distingue l'onction du baptême, qui peut être faite par un prêtre, et l'onction qui doit être faite par l'évêque, parce que lui seul, dit-il, confère l'Esprit consolateur (1). Il était loin de penser, comme on le voit, que la confirmation ne fût qu'une cérémonie du baptême. Saint Léon exhorte les fidèles à demeurer fermes dans la foi, parce qu'ils ont reçu le *chrême du salut*, le *sceau de la vie éternelle* (2). Selon saint Grégoire le Grand, ce n'est point aux prêtres, mais aux évêques, à marquer au front, avec le saint chrême, les enfants qui ont été baptisés (3).

673. Troisièmement, les conciles. Le concile d'Elvire, tenu vers l'an 305, veut que l'on conduise à l'évêque celui qui a été baptisé, afin qu'il puisse devenir *parfait par l'imposition de la main du pontife* (4). Celui de Laodicée, de l'an 366 ou 367, ordonne aux fidèles de recevoir, après le baptême, le *chrême* que donne l'Église, afin qu'*ils participent au royaume de Jésus-Christ* (5). On remarque ici, comme dans le concile d'Elvire, deux sacrements bien distincts, le baptême et la confirmation. Le concile de Nicée, de l'an 325, tout en défendant de rebaptiser les hérétiques qui reviendraient à l'Église, veut qu'on fasse l'*imposition des mains* à ceux d'entre eux qui n'ont point été confirmés (6).

(1) De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio quam ab episcopo fieri licere. Nam presbyteri licet sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent. Hæc autem pontificibus solis deberi, ut consignent, vel paracletum Spiritum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum apostolorum, quæ asserit Petrum et Joannem esse directos, qui jam baptizatis traderent Spiritum Sanctum. *Labbe*, *tom.* II, *col.* 1246. — (2) Permanete stabiles in ea fide quam confessi estis coram multis testibus, et in qua renati per aquam et Spiritum Sanctum, accepistis chrisma salutis, et signaculum vitæ æternæ. *Serm.* IV, *sur la Nativité.* — (3) Nos ab antecessoribus nostris traditum accepimus, ut quoties tam de baptismo aliquorum vel confirmatione quam de ecclesiarum consecratione dubitatio habetur, utrum baptizati vel confirmati, sive ecclesiæ consecratæ sint, ut baptizentur tales ac confirmentur, atque ecclesiæ canonice dedicentur, ne talis dubitatio ruina fidelibus fiat. *Liv.* XIV, *des Lettres*, *lett.* XVII. — (4) Ad episcopum eum perducat, ut per manus impositionem *perfici* possit. *Can.* XXXVIII. — (5) Oportet baptizatos post baptismum chrismatis quoque cœlestis, et regni Christi participes fieri. *Can.* XLVIII. — (6) De his qui se catharos, id est puros quandoque nominant, ad catholicam autem et apostolicam Ecclesiam accedunt, sanctæ magnæ synodo visum est ut, impositis eis manibus, sic in clero maneant. *Can.* VIII.

Par cette *imposition des mains* on doit entendre la confirmation, comme on le voit par le concile œcuménique de Constantinople, de l'an 381, qui prescrit, à l'égard des mêmes hérétiques, lorsqu'ils anathématisent leurs erreurs, l'onction du saint chrême (1). Nous pourrions citer encore, parmi les anciens conciles, celui d'Orange, de l'an 441; celui de Séville, de l'an 619; celui de Châlon-sur-Saône, de l'an 813; et celui de Paris, de l'an 829. Tous font de la confirmation un sacrement qu'ils distinguent du baptême, et dont ils réservent l'administration aux évêques.

674. A toutes ces autorités on peut ajouter la croyance de l'Église universelle, de l'Église latine et de l'Église grecque, la croyance même des schismatiques et des anciens hérétiques, séparés depuis plusieurs siècles de la communion romaine. Cette croyance générale, dont on ne peut assigner l'origine qu'en remontant aux apôtres, prouve évidemment l'institution divine du sacrement de confirmation. On fait des objections; mais ces objections tombent devant la pratique constante des différentes Églises de l'Orient et de l'Occident.

CHAPITRE II.

De la matière et de la forme du sacrement de confirmation.

675. Tous les catholiques mettent la confirmation au nombre des sacrements de la loi évangélique; mais le dogme une fois établi, les docteurs se partagent en différentes opinions sur la matière et la forme de ce sacrement, de manière, toutefois, à se réunir pour la pratique en ce qui peut être essentiel à sa validité.

ARTICLE I.

De la matière du sacrement de confirmation.

676. Quelques auteurs, s'en tenant à la lettre de certains pas-

(1) Arianos quidem et macedonianos et sabbatianos et novatianos, qui dicunt seipsos catharos.... recipimus, dantes quidem libellos et omnem hæresim anathematizantes.... et signatos sive unctos primum sancto chrismate.... Et eos signantes dicimus : Signaculum doni Spiritus Sancti. *Can.* VII.

sages de l'Écriture sainte, faisaient consister la matière adéquate du sacrement de confirmation dans la seule imposition que fait l'évêque, en récitant l'oraison *Omnipotens sempiterne Deus, etc.;* et ne regardaient point l'onction comme essentielle au sacrement. Ce sentiment est généralement abandonné. D'autres pensent que ces deux rites sont également nécessaires à la validité de la confirmation. Les autres enfin, en beaucoup plus grand nombre, font consister toute la matière du sacrement dans l'onction du saint chrême et l'imposition de la main, qui accompagne naturellement l'onction.

677. Nous adoptons ce troisième sentiment, non-seulement comme probable, ou plus probable, ou même très-probable, mais comme certain, comme très-certain, *certissima,* dit saint Alphonse de Liguori. En effet, nous lisons dans le catéchisme du concile de Trente : « La matière du sacrement de confirmation s'appelle « chrême, terme que les Grecs emploient pour exprimer toutes « sortes de parfums ; mais que les auteurs ecclésiastiques ne don- « nent communément qu'à une composition d'huile et de baume, « qui se fait avec la bénédiction de l'évêque. Ces deux choses sen- « sibles, mêlées ensemble, sont la matière de la confirmation. Elles « montrent, par leur mélange, la diversité des dons du Saint- « Esprit qui nous sont communiqués par la confirmation, et « même l'excellence particulière de ce sacrement. Aussi, l'Église et « les conciles ont toujours enseigné que c'était là la matière de la « confirmation (1). » Ce catéchisme ne parle point de l'imposition des mains ; il se contente donc de l'imposition de *la main*, qui se fait nécessairement par l'onction du saint chrême. C'est aussi la doctrine d'Eugène IV : « Le second sacrement, dit ce pape, est la « confirmation, dont la matière est le chrême, composé d'huile et « de baume, et bénit par l'évêque (2). » Ce qui est d'ailleurs conforme à l'enseignement des docteurs de l'Église.

678. « Le chrême, dit saint Thomas, est la matière de ce sacre- « ment (3). » Saint Augustin désigne la confirmation sous le nom de *sacrement du chrême*, et le fait consister dans l'*onction visible* (4). Théodoret dit que la confirmation est le *chrême de l'onction spirituelle, par laquelle on reçoit la grâce invisible du*

(1) Part. II, du Sacrement de confirmation. — (2) Secundum sacramentum est confirmatio ; cujus materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiæ, et balsamo, quod odorem significat bonæ famæ. *Décret pour les arméniens.* — (3) Chrisma est conveniens materia hujus sacramenti. *Som , part.* III, *quest.* 72, *art.* 2. — (4) Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus

Saint-Esprit (1). Saint Léon l'appelle le *chrême du salut* (2). Innocent I rapporte que c'était la *coutume de l'Église* de donner le Saint-Esprit en *marquant d'un signe le front des baptisés avec le chrême bénit par l'évêque* (3). Saint Pacien de Barcelone, et saint Cyrille de Jérusalem, s'expriment comme Innocent I, reconnaissant dans l'onction du chrême la vertu de communiquer l Saint-Esprit (4). Enfin, les Grecs ne pratiquent point, pour la con firmation, l'imposition des mains qui précède l'onction chez les Latins : ils s'en sont toujours remis au décret du premier concile œcuménique de Constantinople, qui ne fait entrer que l'onction du saint chrême dans la matière du sacrement de confirmation (5). Cependant, on ne peut leur reprocher d'avoir altéré ce sacrement. « Il n'est pas permis, dit Benoît XIV dans son encyclique *Ex quo* « *primum*, d'affirmer que le sacrement de confirmation ne se « trouve point dans l'Église grecque, quoique dans ses rituels il « ne soit fait aucune mention de l'imposition des mains, comme de « la matière adéquate ou inadéquate de ce sacrement (6). » Concluons donc que l'imposition des mains que fait l'évêque avant l'onction n'est point nécessaire à la validité de la confirmation, et que l'onction seule, avec l'imposition de la main qui l'accompagne, contient toute la matière essentielle à ce sacrement. « Ce qui est « hors de controverse, dit encore Benoît XIV, c'est que dans l'É- « glise latine le sacrement de confirmation se confère par l'onction « du saint chrême, tandis que l'évêque fait cette onction avec le « signe de croix sur le front des fidèles, et qu'il prononce les pa- « roles sacrées qui répondent à cette onction (7). »

est, cujus sacramentum est in unctione visibili. *Traité* III, *sur la Ire épître de saint Jean.* — (1) Velut sigillum quoddam regium suscipiunt spiritalis unguenti chrisma, recipientes gratiam invisibilem Sanctissimi Spiritus unguento tanquam in typo. *Liv.* IV, *sur le Cantique des cantiques.* — (2) Chrisma salutis, signaculum vitæ æternæ. *Serm.* IV, *sur la Nativité de Notre-Seigneur.* — (3) Frontem ex eodem oleo (ab episcopo consecrato) signare solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum. *Lettre à Décentius*, dans le P. Labbe, *tom.* II, *col.* 1246. — (4) Voyez, ci-dessus, le n° 671. — (5) Voyez, ci-dessus, page 439, note 1. — (6) Nemini fas est asserere in Ecclesia græca non adesse sacramentum confirmationis. Si quis enim hanc opinionem tueretur, huic manifeste obstaret vetus orientalis disciplina, quam apostolica optime perspectam habuit, nec unquam damnavit, aut improbavit, juxta quam in Græcorum ritualibus libris nulla fit mentio de manuum impositione, tanquam materia adæquata aut inadæquata sacramenti confirmationis. *Encyclique aux archevêques et évêques du rit grec, du 1er mars* 1756. — (7) Quod itaque extra controversiam est, hoc dicatur, nimirum in Ecclesia latina confirmationis sacramentum conferri adhibito sacro chrismate, sive oleo olivarum, balsamo commixto et ab episcopo bene-

679. On nous objecte que les apôtres conféraient le Saint-Esprit par l'imposition des mains, que l'Écriture sainte garde le silence sur l'usage de l'onction, et que les Pères parlent de l'imposition des mains comme d'un rit essentiel à la confirmation. Nous répondrons, premièrement, que, lors même qu'il ne serait point parlé de l'onction du chrême dans les livres saints, on n'en pourrait rien conclure contre nous; car, à défaut de l'Écriture sainte, nous avons pour nous la pratique constante de l'Église, pratique qui ne peut être fondée que sur une tradition apostolique; nous la trouvons en effet consignée dans les écrits des anciens Pères, et en particulier dans ceux de saint Théophile d'Antioche, de saint Irénée, de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Pacien, de saint Augustin, de Théodoret, d'Innocent I, et de saint Léon. Secondement, on peut dire, d'après saint Ambroise (1), que saint Paul parle de l'onction dont les apôtres ont fait usage, lorsqu'il dit : « Dieu nous a oints, nous a marqués d'un « signe, et a mis dans nos cœurs un gage de l'Esprit-Saint (2). » Troisièmement, l'imposition des mains, dont il est parlé dans les *Actes des apôtres* et dans les ouvrages des Pères, n'exclut point l'onction ; c'était l'imposition même que fait aujourd'hui l'évêque, lorsque, avec le chrême, il marque d'un signe le front d'un fidèle, en disant : *Je te marque du signe de la croix, et je te confirme par le chrême, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.*

680. Le pape Eugène IV, après avoir dit que les évêques seuls, comme successeurs des apôtres, qui conféraient le Saint-Esprit par l'imposition des mains, peuvent administrer la confirmation, ajoute que l'onction par laquelle on l'administre répond à cette imposition de la main : *Loco illius manus impositionis datur confirmatio*; c'est-à-dire qu'elle renferme l'imposition des mains, pratiquée par les apôtres. Suivant Innocent IV, « la confirmation ou la « *chrismation* du front représente l'imposition de la main (3). » « L'imposition de la main qu'on appelle confirmation, dit Inno- « cent III, est désignée par la *chrismation* du front (4). » Raban Maur : « L'évêque confirme avec le chrême par l'imposition de la « main (5). » Le vénérable Bède : « L'onction se fait par l'imposi- « tion de la main de l'évêque, et on l'appelle confirmation (6). »

dicto, ductoque signo crucis per sacramenti ministrum in fronte suscipientis, dum idem minister formæ verba pronuntiat. *Ibidem.* — (1) Voyez, ci-dessus, le n° 671. — (2) IIe épître aux Corinthiens, c. I, v. 22. — (3) Lettre x, c. IV. — (4) Chapitre *Cum venisset* — (5) Liv. I, de l'Institution des clercs, c. XXVIII. — (6) Sur le psaume XXVI

Thomas de Valden (1), Hugues de Saint-Victor (2), Rupert (3), Ratramne (4), Walafride Strabon (5), Amalarius (6), Aimon (7), ne séparent point non plus l'imposition de la main de l'onction du saint chrême. Remarquez que Bède, Raban, Innocent III, Innocent IV et Eugène IV ne disent point que l'onction se fait par l'imposition *des mains*, mais bien par l'imposition de *la main* En effet, le pontife n'applique l'huile sainte que d'une main sur le front de celui qu'il confirme. Et c'est sans doute pour cela que les anciens auteurs ecclésiastiques, tels que saint Irénée, Tertullien, saint Cyprien, Firmilien, saint Jérôme, saint Augustin, Théodoret, Photius, Jessé d'Amiens, Amalarius, Rupert, Théodulphe d'Orléans, parlent plutôt de l'imposition de *la main* que de l'imposition *des mains* (8).

ARTICLE II.

De la forme du sacrement de confirmation.

681. Quelques théologiens font consister la forme de ce sacrement dans la prière *Omnipotens sempiterne Deus*, *etc.*, que l'évèque fait à Dieu en étendant les mains, la face tournée vers les confirmands. Suivant d'autres, elle consiste dans cette prière et dans les paroles qui accompagnent l'onction du chrême ; les autres enfin, en beaucoup plus grand nombre, la placent tout entière dans les paroles que prononce l'évêque en faisant l'onction, regardant la prière qui précède comme accessoire. Ce troisième sentiment répond à celui que nous avons adopté sur la matière du même sacrement.

682. Nous dirons donc, d'après le catéchisme du concile de Trente, que toute la forme du sacrement de confirmation consiste dans ces paroles du pontifical : *Je te marque du signe de la croix, et je te confirme par le chrême du salut, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.* C'est aussi la doctrine du pape Eugène IV (9), de Benoit XIV (10), du concile de Bourges, de

(1) Liv. II, des Sacrements, c CXIII. — (2) Liv. II, des Sacrements, part. VII, c. III. — (3) Liv. V, des Offices divins, c. XVI. — (4) Liv. IV, contre les Grecs. — (5) Liv. des Choses ecclésiastiques, c. XXVI. — (6) Liv. I, des Offices, c. XXVII. — (7) Homélie sur la seconde férie de Pâques. — (8) Voyez la Théologie morale de saint Alphonse de Liguori, *Traité du sacrement de confirmation*. — Voyez aussi ce que nous avons dit sur cette même question, dans la *Théologie morale, tom.* II, *n°* 129, *etc.* — (9) Décret pour les arméniens. — (10) Encyclique *Ex quo primum tempore*, aux évêques du rit grec.

l'an 1584 (1), et de tous les docteurs que nous avons cités dans l'article précédent, pour établir que la matière adéquate ou intégrale de la confirmation consiste dans l'onction du saint chrême. Les Grecs n'ont pas non plus d'autre forme que celle qui accompagne cette onction; ils disent en confirmant : *C'est ici le signe ou le sceau du don du Saint-Esprit* (2). Quoique plus simple encore que chez les Latins, elle exprime suffisamment l'effet du sacrement. L'invocation des trois personnes de la sainte Trinité n'est point nécessaire pour la confirmation comme pour le baptême (3).

CHAPITRE III.

Des effets du sacrement de confirmation.

683. Les effets du sacrement de confirmation sont la grâce et le caractère.

ARTICLE I.

De la grâce qu'on reçoit par le sacrement de confirmation

684. Il est de foi que le sacrement de confirmation confère la grâce sanctifiante, et qu'il la confère par l'application du rit sacramentel, *ex opere operato*, dans tous ceux qui la reçoivent dignement, ou qui n'y mettent point d'obstacle, *non ponentibus obicem* (4). C'est une grâce d'accroissement, une grâce qui augmente en nous la grâce du baptème, et nous rend parfaits chrétiens. Suivant le concile d'Elvire, de l'an 305 environ, celui qui a été baptisé doit être présenté à l'évêque, afin qu'il puisse devenir *parfait par l'imposition de la main du pontife*. Les Pères, les papes et les conciles nous représentent la confirmation, tantôt sous le nom d'*imposition des mains* ou de *la main*, tantôt sous celui de *chrême* ou d'*onction*, comme un rit sacré, comme un sacrement

(1) In administratione hujus (confirmationis) sacramenti servetur forma debita, et qua uti consuevit Ecclesia, videlicet : N. consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. *De confirmationis sacramento, can.* III. — (2) Et eos signantes dicimus : Signaculum doni Spiritus Sancti. *Concile œcuménique de Constantinople, de l'an* 381, *can.* VII. — (3) Voyez la *Théologie morale à l'usage des curés*, *tom.* II, *n°* 134, *etc.* — (4) Voyez, ci-dessus, le n° 593.

qui fortifie notre âme, en lui communiquant le Saint-Esprit (1). Ce qui s'accorde parfaitement avec ce que nous lisons dans le livre des *Actes*, où il est dit que les apôtres *imposaient les mains* à ceux qui avaient été baptisés, et que, par cette imposition, ceux-ci *recevaient le Saint-Esprit* (2). On ne peut exprimer plus clairement le premier effet de la confirmation, qui est la grâce sanctifiante, non celle qui réconcilie le pécheur avec Dieu, mais celle qui purifie et sanctifie de plus en plus ceux qui ont le bonheur de la recevoir. Ce n'est qu'accidentellement et par extraordinaire que la confirmation, qui est appelée par saint Léon le *chrême du salut*, produit la *première* grâce sanctifiante et efface le péché mortel, comme l'enseignent la plupart des théologiens, d'après saint Thomas (3).

685. A la grâce sanctifiante se joint une grâce sacramentelle, ainsi appelée parce qu'elle est propre ou particulière au sacrement de confirmation. Ce sacrement renouvelle en nous les merveilleux effets que le Saint-Esprit opéra lorsqu'il descendit sur les apôtres. Ce n'est pas que l'Esprit-Saint nous communique, comme à eux, le don des langues, le don des miracles ou des prophéties, et autres grâces extérieures nécessaires dans le principe au progrès et à l'affermissement de l'Évangile; mais il répand dans nos âmes les mêmes grâces intérieures dont il fortifia les premiers chrétiens, et particulièrement les sept dons qui lui sont attribués. « Tu as reçu, « dit saint Ambroise à celui qui a été confirmé, le sceau spirituel, « l'esprit de sagesse et d'entendement, l'esprit de conseil et de « force, l'esprit de science et de piété, et l'esprit de crainte de « Dieu (4). » Et celui de ces dons qui est le plus sensible dans le parfait chrétien est le don de force qui nous donne le courage de professer hardiment la religion, de fouler aux pieds le respect humain, de surmonter les tentations, et de résister, même au péril de notre vie, aux fureurs de la persécution (5). Notre-Seigneur avait lui-même promis cette force à ses apôtres : « Je vais, leur dit il, « vous envoyer celui que mon Père vous a promis; tenez-vous dans « la ville de Jérusalem, jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la « force d'en haut (6). Vous recevrez la force de l'Esprit-Saint, qui

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 669, etc. — (2) Actes des apôtres, c. VIII, v. 14, etc.; c. XIX, v. 5. — Voyez, ci-dessus, page 434, note 1. — (3) Voyez ce que nous avons dit sur cette question, dans la *Théologie morale*, *tom.* II, *n°* 22. — (4) Liv. des Mystères, c. VII. — Voyez, ci-dessus, page 436, note 6 — (5) Voyez l'explication que nous avons donnée des dons du Saint-Esprit, dans la *Theologie morale*, *tom.* II, *n°* 139. — (6) Et ego mitto promissum Patris mei in vos; vos

« descendra en vous ; et vous me serez témoins, dans Jérusalem, et « dans toute la Judée, et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la « terre (1). » Et cette promesse n'était pas seulement faite pour les apôtres ; elle s'étendait à tous les fidèles : « Faites pénitence, disait « saint Pierre aux Juifs, et que chacun de vous soit baptisé, au « nom de Jésus-Christ, pour la rémission de vos péchés ; et vous « recevrez le don de l'Esprit-Saint ; car la promesse qui en a été « faite est pour vous, et pour vos enfants, et pour tous ceux qui « sont au loin, autant que le Seigneur notre Dieu en appellera à la « foi (2). »

ARTICLE II.

Du caractère qu'imprime le sacrement de confirmation

686. Le sacrement de confirmation imprime dans notre âme un caractère, c'est-à-dire, un certain signe spirituel et ineffaçable ; d'où ce sacrement ne peut être reitéré. Cette proposition est de foi, comme on le voit par les décrets du concile de Trente (3). Et cette doctrine n'est point nouvelle ; nous la trouvons dans l'Écriture sainte et la tradition. « C'est Dieu, dit saint Paul aux Corinthiens, « qui nous confirme avec vous dans le Christ ; c'est lui qui nous a « oints, qui nous a *marqués* d'un *signe*, et nous a donné pour gage « le Saint-Esprit (4). » Saint Ambroise prouve, par ces paroles mêmes, le *sceau spirituel*, le *signe* ou caractère qu'imprime la confirmation. « Tu as reçu, dit-il, le *sceau spirituel*.... Dieu le « Père t'a *marqué d'un signe*, le Christ Notre-Seigneur t'a *con-* « *firmé*, et t'a donné pour gage l'Esprit-Saint dans ton cœur, « comme te l'apprend la lecture de l'apôtre (5). » Tertullien parle du *signe* de la confirmation, et le compare au *signe*, à la *marque* qui distingue le militaire du simple citoyen (6). Saint Cyprien, le pape saint Corneille, saint Innocent, saint Léon, saint Augustin,

autem sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto. *Saint Luc*, c. XXIV, *v.* 49. — (1) Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos, et eritis mihi testes in Jerusalem, et in omni Judæa, et Samaria, et usque ad ultimum terræ. *Actes des apôtres*, c. I, *v.* 8. — (2) Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi, in remissionem peccatorum vestrorum; et accipietis donum Spiritus Sancti. Vobis enim est repromissio, et filiis vestris, et omnibus qui longe sunt, quoscumque advocaverit Dominus Deus noster. *Ibidem*, *c.* II, *v.* 38 *et* 39. — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 692. — (4) IIe épître aux Corinthiens, c. I, v. 21. — Voyez le texte, ci-dessus, pag. 434, note 3. — (5) Liv. des Mysteres, c. VII. — Voyez, ci-dessus, page 436, note 6. — (6) Voyez, ci-dessus, le n° 670.

Théodoret, l'appellent le *sceau du salut*, le *sceau royal*, le *signe de Jésus-Christ*, la *marque du chrétien* (1). Suivant saint Grégoire le Grand (2), le concile de Tolède de 653, et celui de Châlon-sur-Saône de 813, on ne doit point reitérer la confirmation. Et on ne l'a jamais réitérée ni chez les Latins, ni chez les Grecs, à moins qu'elle n'eût pas été administrée avec le rit prescrit.

CHAPITRE IV.

Du ministre du sacrement de confirmation.

687. L'administration du sacrement de confirmation est une fonction particulière à l'évêque; il en est seul le ministre ordinaire. Cette proposition est de foi. « Si quelqu'un dit que l'évêque seul « n'est pas le ministre ordinaire de la sainte confirmation, mais « que le simple prêtre l'est aussi, qu'il soit anathème. » Ainsi s'exprime le concile de Trente (3). C'est aussi la doctrine du pape Eugène IV (4). Telle est d'ailleurs la pratique générale dans l'Eglise, pratique qui remonte jusqu'aux apôtres. « Les évêques seuls, di- « sait Innocent I dans sa lettre à Decentius, ont le pouvoir de mar- « quer de l'onction, de donner le Saint-Esprit; et cela est démon- « tré non-seulement par la *coutume de l'Église*, mais encore par « les *Actes des apôtres*, où il est dit que Pierre et Jean furent en- « voyés pour donner le Saint-Esprit à ceux qui avaient été bap- « tisés (5). » On ne peut nous objecter ce qui se pratique dans l'Église grecque, où de simples prêtres administrent la confirmation; car cela se fait, comme le dit Benoît XIV (6), en vertu d'une délégation, ou du consentement, au moins tacite, du souverain pontife.

688. Le concile de Trente, en décidant que l'évêque seul est le ministre ordinaire de la confirmation, suppose qu'il y a un ministre extraordinaire de ce sacrement. Le pape Eugène IV le fait même entendre assez clairement; car, après avoir dit que le mi-

(1) Liv. I, sur les Cantiques. — (2) Liv. XIV des Lettres, lett. VII. — (3) Si quis dixerit, sanctæ confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem; anathema sit *Sess.* VII, *de la Confirmation, can.* III. — (4) Confirmationis ordinarius minister est episcopus. *Décret pour les arméniens.* — (5) Voyez, ci-dessus, le n° 672. — (6) Traite du Synode, liv. VII, c. IX.

nistre ordinaire de la confirmation est l'évêque, il ajoute aussitôt: « On lit cependant que quelquefois, par dispense du siége aposto-« lique, pour une cause raisonnable et urgente, un simple prêtre a « conféré le sacrement de confirmation avec le chrême consacré « par l'évêque (1).» Un simple prêtre peut donc, par extraordinaire et avec un pouvoir particulier du pape, donner la confirmation, comme le prouvent d'ailleurs les concessions accordées par saint Grégoire le Grand, par Sylvestre II, Nicolas IV, Jean XXII, Urbain V, Léon X, Adrien VI, Sixte V, Benoît XIII, Clément XI, Benoît XIV, et autres papes. C'est pourquoi cette question, qui était autrefois controversée, ne souffre plus aujourd'hui de difficulté. Mais un prêtre ne peut confirmer qu'avec du chrême consacré par l'évêque : la faculté d'administrer ce sacrement n'emporte pas celle de consacrer les saintes huiles. Nous ferons remarquer aussi que la confirmation serait nulle, si elle était administrée par un simple prêtre, sans un pouvoir particulier du vicaire de Jésus-Christ (2).

CHAPITRE V.

Du sujet du sacrement de confirmation.

689. Le sacrement de confirmation n'est point nécessaire de nécessité de *moyen;* il n'est point établi comme *moyen* de réconcilier le pécheur avec Dieu. Mais est-il nécessaire de nécessité de *précepte?* Les adultes sont-ils obligés de le recevoir, sous peine de péché mortel? Suivant le catéchisme du concile de Trente, l'Église désire ardemment, *vehementer optat*, que ceux qu'elle a régénérés par le baptême deviennent parfaits par la confirmation. Benoît XIV va plus loin : dans sa constitution *Etsi pastoralis*, parlant de personnes qui n'ont pas reçu validement ce sacrement, il dit que les évêques doivent les avertir qu'elles commettraient un péché mortel si elles refusaient ou négligeaient de le recevoir, lorsqu'elles en

(1) Legitur tamen aliquando per apostolicæ sedis dispensationem, ex rationabili et urgente admodum causa, simplicem sacerdotem chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum. *Décret pour les arméniens.* — (2) Pour ce qui regarde la pratique, voyez ce que nous avons dit dans la *Théologie morale, tom.* II. *n*° 142. *etc.*

auront l'occasion. Ainsi, ajoute saint Alphonse de Liguori, l'opinion de ceux qui prétendent que l'obligation de recevoir la confirmation n'est pas une obligation grave, *ne paraît plus aujourd'hui assez probable.*

690. Il n'y a que ceux qui ont été baptisés qui soient capables de recevoir la confirmation ; mais tous ceux qui ont été régénérés par le baptême, les enfants comme les adultes, peuvent être confirmés. On en juge et par la pratique des premiers siècles, et par ce qui s'observe encore aujourd'hui chez les Grecs et dans quelques Églises d'Occident, ainsi que par les instructions du pontifical romain. Cependant, dit le catéchisme du concile de Trente, il ne convient pas d'administrer la confirmation à ceux qui n'ont pas encore l'usage de la raison; et si on ne croit pas devoir attendre qu'ils aient l'âge de douze ans, au moins est-il très-convenable de ne pas la leur conférer avant qu'ils soient parvenus à l'âge de sept ans (1).

691. Nous avons parlé, dans la *Théologie morale* (2), des dispositions avec lesquelles on doit s'approcher du sacrement de confirmation, et des cérémonies prescrites pour l'administration de ce sacrement.

(1) Partie IIe, du Sacrement de confirmation. — (2) Tome II, n° 145, etc.

TRAITÉ

DE L'EUCHARISTIE.

692. L'eucharistie est ainsi appelée, *action de grâces*, parce que Jésus-Christ, en l'instituant, rendit grâces à son Père, et qu'en offrant le corps et le sang de Notre-Seigneur nous rendons à Dieu de dignes actions de grâces pour les bienfaits dont il nous a comblés. On l'appelle encore la *cène du Seigneur*, parce que le Seigneur l'a instituée en célébrant la cène avec ses disciples; *communion*, parce qu'elle unit les fidèles à Jesus-Christ d'une manière toute particulière, et qu'elle les unit entre eux comme membres d'un seul corps, dont Jésus-Christ est le chef; *saint sacrement*, *saints mystères*, parce que c'est le plus saint, le plus auguste des sacrements; *viatique*, parce qu'elle est la nourriture spirituelle des fidèles pendant le pèlerinage de cette vie; *synaxe* ou *assemblée*, parce que les chrétiens s'assemblent pour la célébration de l'eucharistie; *eulogie* ou *bénédiction*, parce que la bénédiction accompagne la consécration du pain et du vin; *oblation* ou *sacrifice*, parce que, dans l'eucharistie, on offre d'une manière non sanglante Jésus-Christ, qui s'est offert sur la croix pour la rédemption du genre humain; enfin, *sacrement de l'autel*, parce que le mystère de l'eucharistie, étant tout à la fois sacrement et sacrifice, s'opère sur nos autels. Ce traité se divise naturellement en deux parties : dans la première nous parlerons de l'eucharistie comme sacrement; dans la seconde, de l'eucharistie comme sacrifice.

PREMIERE PARTIE.

DE L'EUCHARISTIE COMME SACREMENT.

CHAPITRE PREMIER.

De la notion et de l'institution du sacrement de l'eucharistie.

693. Conformément au dogme catholique, on définit le sacrement de l'eucharistie : « un sacrement de la nouvelle loi, qui « contient véritablement, réellement et substantiellement, sous « les espèces du pain et du vin, le corps, le sang, l'âme et la di- « vinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui l'a institué lui-même « pour en faire la nourriture de nos âmes. »

694. Ici se présentent sept questions : la première, si l'eucharistie est un vrai sacrement; la seconde, si Jésus-Christ a institué lui-même ce sacrement ; la troisième, si le corps et le sang de Jésus-Christ sont réellement présents dans le sacrement de l'eucharistie ; la quatrième, s'ils y sont présents par transsubstantiation ; la cinquième, si Jésus-Christ est tout entier présent sous chaque espèce et sous chaque partie de l'une et l'autre espèce ; la sixième, s'il y est présent d'une manière permanente ; la septième, s'il doit être adoré dans l'eucharistie.

ARTICLE I.

L'eucharistie est-elle un vrai sacrement?

695. Il est de foi que l'eucharistie est un vrai sacrement de la loi évangélique. Le concile de Trente est exprès (1). Telle est d'ailleurs la croyance de toutes les Églises d'Orient et d'Occident. Les novateurs du seizième siècle eux-mêmes sont d'accord avec nous sur ce point. En effet, l'eucharistie réunit toutes les conditions requises pour un sacrement proprement dit. C'est un signe sen-

(1) Sess. VII, des Sacrements en général, can. I. — Voyez, ci-dessus, le nº 578.

sible ; car les espèces du pain et du vin conservent leur forme extérieure, même après que la substance de ces deux éléments a été changée au corps et au sang de Jésus-Christ. Ce signe figure trois choses. La première est la passion du Sauveur : « Toutes les fois « que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous « annoncerez la mort du Seigneur (1). » La seconde est la grâce de Dieu qui nous est donnée par ce sacrement : « Ma chair, dit « Notre-Seigneur, est véritablement une nourriture, et mon sang « est véritablement un breuvage. Celui qui mange ma chair et boit « mon sang demeure en moi, et moi en lui (2). » La troisième est la vie éternelle, que le Sauveur nous a promise : « Si quelqu'un « mange de ce pain, il vivra éternellement (3). » On voit que le signe eucharistique est un signe qui a la vertu de produire la grâce ; mais il n'a cette vertu que par l'institution de Jésus-Christ. C'est lui-même qui a institué l'eucharistie, comme nous le verrons dans l'article suivant. L'eucharistie est donc un vrai sacrement.

ARTICLE II.

Jésus-Christ a-t-il institué le sacrement de l'eucharistie ?

696. Il est de foi que Jésus-Christ a institué le sacrement de l'eucharistie (4) : ce sacrement ne pouvait être institué que par lui, puisqu'il contient son corps et son sang, sous les espèces du pain et du vin. Aussi nous lisons dans l'Évangile que l'heure étant arrivée de passer de ce monde à son Père, et voulant rester avec les siens jusqu'à la fin des siècles, il institua le sacrement de l'eucharistie pour nous témoigner l'excès de son amour, pour continuer dans l'Église le sacrifice qu'il devait offrir sur la croix, et nous en appliquer le prix, principalement en se donnant à nous par la sainte communion. Il l'institua la veille de sa passion : célébrant la Pâque avec ses apôtres, « il prit du pain, le bénit en rendant grâces à Dieu son Père, le rompit, et le donna à ses disciples, « en disant : Prenez et mangez ; ceci est mon corps : *hoc est corpus meum*. Ensuite, prenant la coupe, il rendit grâces, et la leur « donna, en disant : Buvez tous de ceci ; car ceci est mon sang de « la nouvelle alliance, qui sera versé pour plusieurs en rémission « des péchés : *Hic est enim sanguis meus Novi Testamenti, qui*

(1) Ire épître aux Corinthiens, c. XI, v. 26. — (2) Saint Jean, c. VI, v. 56 et — (3) Ibidem, v. 59. — (4) Voyez, ci-dessus, le n° 578.

« *pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (1). Faites « cela en mémoire de moi (2). » Ces paroles, qu'on appelle les paroles de l'institution, s'adressent et aux apôtres et aux évêques leurs successeurs, et aux simples prêtres qui participent au sacerdoce de Jésus-Christ.

ARTICLE III.

Le corps et le sang de Jésus-Christ sont-ils réellement présents dans le sacrement de l'eucharistie ?

697. Il est de foi que le sacrement de l'eucharistie contient véritablement, réellement et substantiellement le corps, le sang, l'âme et la divinité de Notre-Seigneur, c'est-à-dire, Jésus-Christ tout entier. Voici le décret du concile de Trente : « Si quelqu'un « nie que le sacrement de la très-sainte eucharistie contienne véri- « tablement, réellement et substantiellement le corps et le sang « avec l'âme et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par « conséquent Jésus-Christ tout entier, disant qu'il y est seulement « comme en signe, en figure, ou en vertu; qu'il soit anathème (3). » On voit par ce décret, premièrement, que Jésus-Christ est véritablement présent dans l'eucharistie, *vere;* ce qui est dirigé contre tous ceux qui, à l'exemple de Zwingle et de Calvin, prétendent qu'il n'y est qu'en signe ou en figure; secondement, qu'il y est réellement présent, *realiter;* ce qui est contre les mêmes hérétiques, qui, pour tromper les simples, répètent que le corps de Jésus-Christ est présent dans l'eucharistie, mais qu'il n'y est présent que par la foi, et non en réalité; troisièmement, qu'il y est présent substantiellement, *substantialiter.* Le concile a voulu atteindre Calvin, qui, pour paraître tenir un langage catholique, disait que le corps de Jésus-Christ est présent dans l'eucharistie, par la vertu qui en émane dans notre âme, tout en enseignant qu'il n'était que dans les cieux quant à la substance. L'anathème du concile de Trente tombe directement sur les *sacramentaires*, c'est-à-dire, sur les zwingliens, les calvinistes, et sur ceux des anglicans et luthériens qui ne regardent l'eucharistie que comme un

(1) Saint Matthieu, c. XXVI, v. 26, etc. — (2) Saint Luc, c. XXII, v. 19. — (3) Si quis negaverit, in sanctissimæ eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo, ut in signo, vel figura, aut virtute; anathema sit. *Sess.* XIII, *can* 1.

simple sacrement, et nient la présence réelle, renouvelant l'erreur de Bérenger, mort en 1088. Quant à Luther, il admettait la présence réelle, mais il rejetait la transsubstantiation.

698. Quoique les décisions de l'Église suffisent bien certainement pour fixer la foi du vrai chrétien, cependant, pour confondre l'hérésie, nous établirons le dogme de la présence réelle par l'Écriture sainte, par l'enseignement des Pères, des papes et des conciles des premiers siècles, et par la croyance générale et constante de l'Église universelle.

§ I. *La présence réelle se prouve par l'Écriture sainte.*

699. Les livres saints nous offrent trois preuves de la présence réelle : la première se tire des paroles qui expriment la promesse de Jésus-Christ ; la seconde, des paroles de l'institution de l'eucharistie ; et la troisième, des paroles de saint Paul concernant la communion.

PREMIÈRE PREUVE,

Tirée des paroles de la promesse de Jésus-Christ.

700. Après avoir parlé de sa mission et de la nécessité de la foi à sa divinité, Jésus annonce aux Juifs le grand mystère qu'il devait opérer un jour, et s'exprime en ces termes : « Je suis le pain « vivant ; quiconque mangera de ce pain vivra éternellement ; et « ce pain que je donnerai moi-même, c'est ma chair qui sera li- « vrée pour la vie du monde (1). » A ces paroles, les Juifs étonnés s'écrièrent : « Comment peut-il, celui-là, nous donner sa chair à « manger (2) ? » Ils croyaient donc qu'il s'agissait d'une manducation réelle de la chair de Jésus-Christ. La promesse d'une manducation figurée, purement symbolique, n'eût fait aucune impression sur eux. Or, au lieu de les calmer en disant qu'il ne parlait que de la foi ou de la figure de son corps, Jésus confirma ses premières paroles, et le sens qu'on leur donnait, par des paroles plus fortes encore. Écoutons-le : « En vérité, en vérité, je vous le dis : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne bu-

(1) Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum ; et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. *Saint Jean*, c. VI, *v.* 51 *et* 52. — (2) Litigabant ergo Judæi ad invicem, dicentes : Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum ? ***Ibidem*, v.** 53.

« vez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. Celui qui mange « ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai « au dernier jour; car ma chair est véritablement une nourriture, « et mon sang est véritablement un breuvage. Celui qui mange ma « chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui. Comme le « Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi « celui qui me mange vivra par moi. C'est ici le pain qui est des- « cendu du ciel. Il n'est pas comme la manne que vos pères ont « mangée, et qui ne les a pas empêchés de mourir. Celui qui mange « ce pain vivra éternellement (1). » Notre-Seigneur a donc voulu qu'on prît ses paroles à la lettre, et qu'on les entendît d'une manducation réelle.

701. Aussi plusieurs de ses disciples furent eux-mêmes offensés des paroles de leur maître. « Que ce discours est dur! dirent- « ils; qui peut l'entendre (2)? » Ils n'auraient certainement pas eu lieu d'être scandalisés, et ils ne l'eussent pas été, s'ils avaient entendu les paroles de Jésus-Christ dans un séns figuré, dans le sens d'une manducation qui ne se fait que par la foi. Ils avaient donc pris ces paroles dans le sens d'une manducation réelle. Or, Jésus les a-t-il détrompés? Non! loin de là, il aggrave encore la difficulté; se tournant vers ceux qui murmuraient, il leur dit: « Cela « vous scandalise! Et que sera-ce donc quand vous verrez le Fils de « l'homme monter où il était auparavant (3)? » Comme s'il eût dit: Si vous vous scandalisez de ce que je vous annonce, que je vous donnerai ma chair à manger maintenant qu'elle est encore sur la terre, combien n'en serez-vous pas plus scandalisés quand vous la verrez monter au ciel, et disparaître d'au milieu de vous? Si cette manducation vous semble incroyable à présent que vous

(1) Dixit ergo eis Jesus: Amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam: et ego resuscitabo eum in novissimo die. Caro enim mea, vere est cibus; et sanguis meus, vere est potus. — Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo. — Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem: et qui manducat me, et ipse vivet propter me. — Hic est panis, qui de cœlo descendit. Non sicut manducaverunt patres vestri manna, et mortui sunt. Qui manducat hunc panem, vivet in æternum. *Ibidem*, *v.* 54, *etc.* — (2) Hæc dixit in synagoga docens, in Capharnaum. — Multi ergo audientes ex discipulis ejus, dixerunt: Durus est hic sermo, et quis potest eum audire? *Ibidem*, *v.* 60 *et* 61. — (3) Sciens autem Jesus apud semetipsum, quia murmurarent de hoc discipuli ejus, dixit eis: Hoc vos scandalizat? — Si ergo videritis Filium hominis ascendentem ubi erat prius? *Ibidem*, *v.* 62 *et* 63.

voyez mon corps, combien ne vous le semblera-t-elle pas davantage quand vous ne le verrez plus? Ainsi le Seigneur représente cette manducation comme devant être, pour ses disciples encore faibles dans la foi, beaucoup plus difficile après qu'avant l'ascension. Il a donc voulu les confirmer dans le sens de la manducation réelle ; car une manducation toute spirituelle, qui consisterait dans la foi, ne leur eût pas paru plus difficile après l'ascension qu'auparavant.

702. Ne dites pas que Notre-Seigneur a ramené ses disciples au sens figuré, en ajoutant que c'est *l'esprit qui vivifie;* que *la chair ne sert de rien;* que *ses paroles sont esprit et vie* (1) : il n'est point en contradiction avec lui-même. Par ces dernières paroles, il a voulu seulement éloigner de l'esprit des Juifs et de plusieurs de ses disciples le sens grossier et charnel dans lequel ils avaient entendu son discours, et leur faire comprendre que la manducation de son corps, quoique réelle et non figurée, n'était point une manducation commune et naturelle, mais une manducation mystérieuse que la chair ou les sens ne saisissent point, et que l'on ne conçoit que par la foi qui nous vient d'en haut. C'est pourquoi il leur reproche de ne pas croire, en leur disant : « Personne ne peut venir à moi, s'il ne lui a été donné par « mon Père (2). » Et, loin d'être détrompés sur la manducation réelle du corps de Jésus-Christ, et de s'attacher à leur maître, un bon nombre de disciples s'éloignèrent de lui et ne le suivirent plus : *Ex hoc multi discipulorum ejus abierunt retro, et jam non cum illo ambulabant* (3).

703. Résumons : les paroles de la promesse de Jésus-Christ prouvent le dogme de la présence réelle de son corps dans l'eucharistie, si on doit les entendre dans le sens d'une manducation réelle et non figurée. Or, on doit les entendre dans le sens d'une manducation réelle et non figurée, puisque les Juifs et les disciples de Notre-Seigneur les ont entendues dans le sens d'une manducation réelle, et que Notre-Seigneur lui-même les a confirmés à différentes reprises dans le sens qu'ils donnaient à ses paroles : donc les paroles de la promesse prouvent le dogme de la présence réelle ; donc ce serait sans aucun fondement que l'on prétendrait que ces mêmes paroles ne se rapportent point au sacrement de

(1) Spiritus est qui vivificat : caro non prodest quidquam ; verba, quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. *Ibidem*, *v.* 64. — (2) Propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo *Ibidem*, *v.* 66 — (3) Ibidem, v. 67.

l'eucharistie. Ce serait d'ailleurs s'écarter de la tradition. En effet, nous pourrions citer, entre autres, saint Irénée, Origène, saint Cyprien, saint Athanase, saint Hilaire, saint Basile, saint Cyrille de Jérusalem, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, saint Épiphane, saint Jérôme, saint Augustin, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, le pape saint Léon, les Pères du concile d'Éphèse de l'an 431, et ceux du concile de Nicée de l'an 787. Ils invoquent tous, en faveur du dogme eucharistique, le sixième chapitre de saint Jean.

DEUXIÈME PREUVE,

Tirée des paroles de l'institution de l'eucharistie.

704. Jésus, célébrant la cène avec ses apôtres, « prit du pain, le « bénit, le rompit, et le donna à ses disciples, en disant : Prenez et « mangez ; ceci est mon corps : HOC EST CORPUS MEUM. Et, prenant « le calice, il rendit grâces à Dieu et le leur donna, en disant : Bu- « vez-en tous ; car ceci est mon sang de la nouvelle alliance, qui « sera répandu pour vous et pour plusieurs en rémission des pé- « chés : HIC EST ENIM SANGUIS MEUS (1). »

705. On ne peut rien désirer de plus formel et de plus précis en faveur du dogme de la présence réelle du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'eucharistie, que ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.* A les prendre dans leur sens naturel, elles prouvent évidemment la présence réelle. Or, on ne peut raisonnablement les prendre que dans leur sens propre et naturel. C'est une règle en fait d'interprétation, qu'il faut entendre les paroles de l'Écriture dans leur sens propre, dans le sens qu'elles offrent naturellement à l'esprit, à moins qu'il n'y ait quelque raison qui nous force de les prendre au figuré ; autrement, on tomberait infailliblement dans l'arbitraire, et c'en serait fait de l'autorité des livres sacrés. Or, il n'est aucune raison qui nous oblige de recourir au sens figuré pour l'interprétation des paroles de l'institution de l'eucharistie. Ni la nature des choses, ni l'usage reçu parmi les Juifs, ni aucun autre passage de l'Écriture, ni aucun avertissement, aucune explication de la part de celui qui parle, n'exige qu'on s'écarte du sens naturel et littéral : on doit donc prendre à

(1) Saint Matthieu, c. XXVI, v. 26, 27 et 28 ; saint Marc, c. XIV, v. 22, 23 et 24 ; saint Luc, c. XXII, v. 19 et 20 ; saint Paul, Ire épître aux Corinthiens, XI, v. 24 et 25.

la lettre, et non dans le sens figuré, les paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.*

706. D'ailleurs, tout chrétien, quiconque a la foi en la divinité de Notre-Seigneur, reconnaîtra qu'il pouvait établir la présence de son corps et de son sang dans l'eucharistie : ce mystère, qui s'offre à nous comme l'abrégé des merveilles de la puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu, n'est pas plus impossible que le mystère ineffable de l'incarnation. Or, en supposant qu'il eût voulu se rendre réellement présent dans ce sacrement, eût-il pu s'exprimer plus clairement qu'il ne l'a fait, pour nous faire croire qu'il nous donnait son corps à manger et son sang à boire? Il ne pouvait dire à ses disciples d'une manière plus expresse, plus explicite, plus formelle, que ce qu'il leur donnait était son corps et son sang; car nulle part il ne dit : *Ceci est le signe ou la figure de mon corps;* mais bien, sans détour, sans équivoque : *Ceci est mon corps; ceci est mon sang.* Il faut donc de toute nécessité entendre ces paroles dans leur sens propre et littéral, dans le sens de la présence réelle. Enfin, en établissant l'eucharistie, le Fils de Dieu établit un sacrement, il en fait l'objet d'un dogme et d'une loi, le sceau de la nouvelle alliance, du Nouveau Testament. Or, tout cela demandait qu'il parlât nettement, sans métaphore, sans figure. La première condition d'une loi, d'une alliance, d'un testament, c'est la clarté et la précision. Il faut donc, encore une fois, s'en tenir à la lettre pour l'interprétation de ces paroles : *Ceci est mon corps; ceci est mon sang.* Il est donc prouvé, par les paroles de l'institution de l'eucharistie, que le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ sont réellement présents dans ce sacrement.

707. On répétera peut-être que souvent, dans l'Écriture sainte, le signe reçoit le nom de la chose signifiée. Joseph, expliquant le songe de Pharaon, lui dit : *Les sept vaches grasses et les sept épis pleins sont sept années d'abondance.* Daniel, voulant donner à Nabuchodonozor le sens de la vision qu'il avait eue, lui dit : *Vous êtes la tête d'or.* Jésus-Christ lui-même, expliquant la parabole de la semence, dit : *Celui qui sème est le Fils de l'homme.* Saint Paul, parlant du rocher dont Moyse fit sortir de l'eau, ajoute : *Cette pierre était le Christ.* Mais le Sauveur, en instituant l'eucharistie, n'expliquait ni un songe, ni une vision, ni une parabole, ni un type de l'ancienne loi; il mettait, au contraire, la réalité à la place des figures. Il établissait une loi, un dogme pratique, un sacrement, dont il importait souverainement d'expli-

quer clairement la nature et l'objet, afin de ne donner lieu à aucune erreur. Ce n'était donc pas le cas de parler en figure. Si Notre-Seigneur eût usé de cette équivoque, de laquelle il prévoyait l'abus, il eût tendu un piége inévitable à ses apôtres, à l'Église entière, qu'il a fondée sur la terre au prix de son sang. Car, ainsi que nous le verrons à l'instant, on a toujours cru dans l'Église chrétienne, sur les paroles mêmes de l'institution, à la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement de l'eucharistie. Et c'est pour cela que nous ne nous arrêterons point à réfuter les subtilités par lesquelles les hérétiques ont cherché à dénaturer le sens de ces paroles.

TROISIÈME PREUVE,

Tirée des paroles de saint Paul touchant la communion.

708. Après avoir rapporté l'institution de l'eucharistie telle qu'elle est décrite dans saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, l'apôtre saint Paul ajoute : « C'est pourquoi quiconque mangera ce « pain ou boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable « du corps et du sang du Seigneur. Que l'homme donc s'éprouve « lui-même, et qu'il mange ainsi de ce pain et boive de ce calice; « car celui qui mange ce pain et boit ce calice indignement, mange « et boit sa propre condamnation, ne faisant pas le discernement « qu'il doit du corps du Seigneur (1). » L'apôtre aurait-il pu s'exprimer de la sorte au sujet de la communion indigne, s'il n'eût vu dans l'eucharistie qu'une certaine vertu communiquée par la foi en Jésus-Christ, que le signe ou la figure du corps et du sang de Jésus-Christ? Aurait-il pu dire la même chose de la Pâque des Juifs, de l'agneau pascal, qui était certainement la figure de Jésus-Christ?

(1) Ita quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. — Probet autem seipsum homo : et sic de illo pane edat, et de calice bibat. — Qui enim manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini. *Ire épît. aux Corinthiens*, c. XI, v. 27, 28 *et* 29.

§ II. *Preuve de la présence réelle, tirée de l'enseignement des Pères, des papes et des conciles des neuf premiers siècles de l'Église.*

709. Ceux qui nient le dogme de la présence réelle conviennent qu'à partir du neuvième siècle il a été constamment admis dans l'Église catholique. La plupart d'entre eux le font même remonter, les uns au sixième, les autres au cinquième, d'autres enfin au quatrième siècle. Il suffira donc de citer les Pères, les papes et les conciles des neuf premiers siècles de l'Église; et c'est ce que nous ferons le plus brièvement possible.

710. Saint Ignace d'Antioche, disciple de saint Pierre, parlant des hérétiques qui niaient la réalité du corps de Notre-Seigneur, s'exprime en ces termes : « Ils s'éloignent de l'eucharistie et de la « prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair « de Jésus-Christ, celle qui a souffert pour nos péchés, et que « le Père dans sa bonté a ressuscitée (2). » On reconnaissait donc dans l'Eglise, du temps de saint Ignace, évêque d'Antioche dès l'an 68, que l'eucharistie contient le corps de Jésus-Christ, le même corps qui a été livré pour nous en rémission de nos péchés.

711. Saint Justin, mort en 167, après avoir parlé de la consécration du pain et du vin, ajoute : « Cet aliment, nous l'appelons « *eucharistie*. Il n'est permis à personne d'y participer, s'il ne fait « profession de croire notre doctrine, s'il n'a été purifié et régé« néré par le baptême, et s'il ne vit conformément à la loi de Jé« sus-Christ. Au reste, nous ne le prenons pas comme un pain « commun, ni comme un breuvage ordinaire; mais comme par la « parole de Dieu le Verbe s'est fait chair, et a pris la chair et le « sang pour notre salut, de même nous sommes instruits que cette « nourriture, qui par un changement alimente notre chair et notre « sang, étant sanctifiée par la prière et l'action de grâces du Verbe, « est la chair et le sang de ce même Jésus incarné. Car les apôtres, « dans les évangiles qu'ils ont écrits eux-mêmes, nous ont appris « que Jésus leur avait commandé de faire ce qu'il avait fait, lors« que, ayant pris du pain et ayant rendu grâces, il dit : Faites

(1) Ab eucharistia et oratione abstinent, eo quod non confiteantur eucharistiam carnem esse servatoris nostri Jesu Christi, quæ pro peccatis nostris passa est, quam Pater sua benignitate suscitavit. Qui ergo contradicunt huic dono Dei altercantes moriuntur. *Lettre aux fidèles de Smyrne*, n° VII.

« ceci en mémoire de moi : *ceci est mon corps;* et que de même « ayant pris le calice, il dit : *Ceci est mon sang* (1). » Vous voyez ici la prière de Jésus-Christ comparée à la parole de Dieu : par celle-ci le Verbe est incarné ; par la prière de Notre-Seigneur, le pain et le vin *sont* ou deviennent son corps ou son sang ; ce changement est aussi réel que l'incarnation.

712. Saint Irénée, mort en 202 : « Jésus-Christ ayant pris ce « qui de sa nature est du pain, le bénit, et rendit grâces, en disant : « *Ceci est mon corps;* et de même, ayant pris le calice, il confessa « que c'était son sang ; il enseigna l'oblation nouvelle de son Testa- « ment. L'Église l'a reçue des apôtres, et l'enseigne dans tout l'uni- « vers (2). » Ailleurs il réfute ainsi certains hérétiques qui niaient que Jésus-Christ fût Fils de Dieu : « Comment donc s'assureront- « ils que ce pain, sur lequel les actions de grâces ont été faites, est « le corps de leur Seigneur et le calice de son sang, s'ils disent « qu'il n'est point Fils du Créateur du monde (3)? » On voit que ce docteur regardait comme une chose certaine et reçue de son temps, même par ceux qu'il combattait, que le pain et le vin deviennent, par la consécration, le corps et le sang de Jésus-Christ. Il ajoute : « Comment osent-ils dire que la chair tombe dans la corruption et « ne reprend pas la vie, elle qui est nourrie du corps et du sang « du Seigneur (4)? »

(1) Hoc alimentum apud nos vocatur eucharistia, cujus nemini alii licet esse participi, nisi qui credat vera esse quæ docemus, atque illo ad remissionem peccatorum et regenerationem lavacro ablutus fuerit, et ita vivat ut Christus tradidit. Neque enim ut communem panem, neque ut communem potum ista sumimus ; sed quemadmodum per Verbum Dei caro factus Jesus Christus Salvator noster, et carnem et sanguinem habuit nostræ salutis causa ; sic etiam illam, in qua per precem ipsius Verbi continentem gratiæ actæ sunt, alimoniam ex qua sanguis et carnes nostræ per mutationem aluntur, incarnati illius Jesu et carnem et sanguinem esse edocti sumus. Nam apostoli in commentariis suis, quæ vocantur Evangelia, ita sibi mandasse Jesum tradiderunt : eum scilicet, accepto pane, cum gratias egisset, dixisse : *Hoc facite in meam commemorationem; hoc est corpus meum;* et poculo similiter accepto, actisque gratiis, dixisse : *Hic est sanguis meus*, ipsisque solis tradidisse. *Apol.* I, *n°* LXVI. — (2) Eum qui ex creatura panis est, accepit, et gratias egit, dicens : *Hoc est meum corpus.* Et calicem similiter, qui est ex ea creatura quæ est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et Novi Testamenti novam docuit oblationem ; quam Ecclesia ab apostolis accipiens, in universo mundo offert Deo. *Liv.* IV, *contre les hérésies*, *c.* XVII ; *alias* XXXII. — (3) Quomodo autem constabit eis, eum panem in quo gratiæ actæ sint, corpus esse Domini sui et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicant? *Ib.*, *c.* XVIII ; *alias* XXXIV. — (4) Quomodo autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire, et non percipere vitam, quæ corpore Domini et sanguine alitur?... Quemadmodum

713. Tertullien, qui écrivait sur la fin du deuxième et au commencement du troisième siècle : « Ayant pris du pain, Notre-Sei-« gneur en a fait son corps, *illum corpus suum fecit,* en disant : « *Ceci est mon corps* (1). La chair est nourrie du corps et du « sang de Jésus-Christ, de sorte que notre âme s'engraisse de la « substance de Dieu même (2). » Ailleurs, parlant de ceux qui s'approchent indignement de l'eucharistie, il compare leur crime à celui des Juifs qui ont porté leurs mains sacriléges sur le corps de Notre-Seigneur : *Semel Judæi Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus ejus lacessunt* (3). Eût-il pu s'exprimer ainsi, s'il n'eût vu dans l'eucharistie qu'un simple signe, une simple figure du corps et du sang de Jésus-Christ?

714. Origène, mort en 253 : « Ne vous attachez point au sang « des animaux ; mais apprenez plutôt à connaître le sang du Verbe, « et écoutez ce qu'il dit lui-même : *Ceci est mon sang*. Celui qui « est imbu des mystères connaît la chair et le sang du Verbe-Dieu. « N'insistons donc point sur les choses connues des initiés, et qui « ne doivent point l'être des étrangers. » Tout en gardant la réserve qu'il mettait à parler des mystères à ceux qui ne les connaissaient pas, il dit à Celse que les pains offerts *deviennent* par la prière un certain corps sanctifiant : « Après avoir adressé au Créa-« teur de toutes choses nos prières et nos actions de grâces, nous « mangeons les pains offerts, *faits* ou *devenus*, par l'invocation, « un certain corps qui, par sa sainteté, a la vertu de sanctifier ceux « qui le reçoivent dignement (4). Lorsque vous recevez la sainte « nourriture et ce mets incorruptible, lorsque vous goûtez le pain et « la coupe de vie, *vous mangez et vous buvez le corps et le sang* « *du Seigneur*. Alors le Seigneur entre sous votre toit. Vous devez « donc vous humilier, et dire avec le centurion : Seigneur, je ne « suis pas digne que vous entriez dans ma maison (5). »

enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed eucharistia ex duabus rebus constans, terrena et cœlesti ; sic et corpora nostra percipientia eucharistiam, jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia. *Ibidem*, n° v. — (1) Liv. IV, contre Marcion, c. XL. — (2) Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. *De la résurrection de la chair*, c. VIII. — (3) Liv. de l'Idolâtrie, c. VII. — (4) Non hæreas in sanguine carnis, sed disce potius sanguinem Verbi, et audi ipsum tibi dicentem, quia *hic sanguis meus est*, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. Novit qui mysteriis imbutus est et carnem et sanguinem Verbi Dei. Non ergo immoremur in his quæ et scientibus nota sunt, et ignorantibus patere non possunt. *Homél.* IX, *sur le Lévitique.* — (5) Nos, qui rerum omnium conditori placere studemus, cum precibus et gratiarum pro beneficiis acceptis ac-

715. Saint Cyprien, évêque de Carthage, aux approches d'une nouvelle persécution, exhorte les fidèles à se préparer au combat, en songeant qu'ils boivent tous les jours le *calice du sang* de Jésus-Christ, afin d'être mieux disposés à *verser leur sang* pour la foi (1). Il blâme ceux qui, après avoir renié Jésus-Christ, s'approchaient du sacrement de l'eucharistie sans avoir fait pénitence. « Ils se précipitent, dit-il, sur le *corps de Jésus-Christ;* c'est une « véritable violence exercée sur *son corps* et sur *son sang;* et ils « pèchent plus de la bouche et des mains envers Dieu que quand « ils ont nié le Seigneur (2). Quel délit, s'écrie Firmilien dans « sa lettre à saint Cyprien, quel crime dans ceux qui, assez témé- « raires pour usurper la communion avant d'avoir exposé leurs « péchés et lavé leurs souillures dans le bain de l'Église, *touchent* « *le corps et le sang du Seigneur!* tandis qu'il est écrit : *Quicon-* « *que mangera ce pain ou boira indignement le calice du Sei-* « *gneur, sera coupable du corps et du sang de Jésus-Christ* (3). »

716. Saint Denys, évêque d'Alexandrie, mort vers l'an 269, après avoir dit que, par le *mystère ineffable* de l'eucharistie, le *Seigneur se donne lui-même à nous*, montre, contre Paul de Samosate, que le *sang vivifiant de Notre-Seigneur* n'est point corruptible, parce que ce n'est pas le sang d'un homme mortel comme nous, mais le *sang très-saint de Jésus*, qui est un torrent de délices pour ceux qui ont le bonheur d'y participer (4).

717. Voilà pour les trois premiers siècles. Si nous n'y trouvons pas, surtout pour le premier et le deuxième siecles, un aussi grand nombre de témoignages que dans les siècles suivants, on ne doit pas en être étonné. Cela se conçoit facilement, soit parce que dans le principe il ne pouvait y avoir autant d'écrivains que lorsque

tione oblatos panes edimus, corpus jam per precationem factos sanctum quoddam et sanctificans utentes eo cum sano proposito. *Liv.* VIII, *contre Celse.* — (1) Gravior nunc et ferocior pugna imminet, ad quam fide incorrupta et virtute robusta parare se debent milites Christi, considerantes idcirco se quotidie calicem sanguinis Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere *Lettre* LVIII. — Viventibus communicatio a nobis danda est, ut quos excitamus et hortamur ad prælium, non inermes et nudos relinquamus, sed protectione sanguinis et corporis Christi muniamus. *Lettre* LVII. — (2) Vis infertur corpori ejus et sanguini : et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt, quam cum Dominum negaverunt. *Liv.* DE LAPSIS. — (3) Quale delictum est vel illorum qui admittuntur, vel eorum qui admittunt, ut non ablutis per Ecclesiæ lavacrum sordibus, nec peccatis expositis, usurpata temere communicatione, contingant corpus et sanguinem Domini? *Lettre de Firmilien, qui est la* LXXXV[e] *parmi celles de saint Cyprien.* — (4) Voyez la lettre de saint Denys, dans la collection du P. Labbe, tom. I, col. 866.

le christianisme a été répandu et généralement admis dans les différentes parties du monde ; soit parce que ceux qui pouvaient écrire en ont souvent été empêchés par la persécution ; soit parce que tous les écrits des anciens auteurs ecclésiastiques ne sont pas parvenus jusqu'à nous ; soit enfin parce que les premiers chrétiens ne parlaient des saints mystères qu'avec la plus grande circonspection, étant retenus par la loi du secret, qui, hors le cas de nécessité, ne leur permettait pas d'en parler à ceux qui n'y étaient point initiés. Mais, malgré la réserve qui leur était imposée, ceux qui ont parlé de l'eucharistie en ont assez dit pour nous convaincre que, dans la primitive Église, on croyait au dogme de la présence réelle ; il ne se trouve dans leurs écrits aucun passage où l'on ait expliqué les paroles du Seigneur, *Ceci est mon corps*, dans un sens figuré ; aucun endroit où l'on ait prévenu les fidèles qu'en recevant l'eucharistie on ne recevait qu'un symbole, qu'un signe, qu'une figure du corps et du sang de Jésus-Christ. D'ailleurs, comme nous l'avons prouvé en parlant de la tradition (1), la loi du secret sur les mystères de la religion remonte au temps des apôtres ; elle s'observait, spécialement pour ce qui regarde l'eucharistie, dans les premiers siècles. La raison de cette discipline était de ménager la faiblesse des Juifs et des païens, et de ne point exposer les dogmes de la religion aux railleries de ceux qui, n'ayant pas la foi, n'étaient point capables de les entendre. Or, nous le demandons, à quoi bon ces ménagements de la part de l'Église, si elle eût pensé comme Zwingle et Calvin, si elle n'eût rien vu de mystérieux dans la consécration, si le pain et le vin eucharistique n'eussent été pour elle que de simples figures du corps et du sang de Jésus-Christ? Un symbole sans la réalité, un simple rit n'aurait pu ni blesser ni éloigner les infidèles du christianisme, puisqu'ils avaient eux-mêmes des symboles et des rites qui faisaient partie de leur culte. Enfin, au rapport de saint Justin, de Tertullien, d'Athénagore et de Minutius Félix, les païens accusaient les chrétiens des premiers siècles de tuer un enfant dans leur assemblée, et de le manger après l'avoir enveloppé de farine. Or, cette accusation fait évidemment allusion au dogme de la présence réelle, dont les gentils n'avaient qu'une notion confuse ; elle suppose que ce dogme était reçu dans l'Église dès le commencement du christianisme. Et que firent les chrétiens pour se disculper du crime qu'on leur imputait? Ils répétèrent constamment,

(1) Voyez le tom. I, n° 388, etc.

même au milieu des supplices, que c'était une calomnie; qu'ils avaient Dieu pour témoin de leurs actions, sans se permettre d'expliquer le mystère de l'eucharistie. Cependant cette conduite ne serait-elle pas inexplicable dans le système des calvinistes? Un mot eût suffi pour confondre la calomnie, pour désarmer les ennemis de la foi : il suffisait de dire que, dans l'eucharistie, il ne s'agissait point d'une manducation réelle, mais d'une manducation toute spirituelle et symbolique; que le pain et le vin qui se distribuaient dans les assemblées des chrétiens n'étaient que des figures qui leur rappelaient le corps et le sang de leur maître, que des images de celui dont ils suivaient la doctrine. Ils ne l'ont pas fait: donc ils croyaient à la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Aussi les auteurs du quatrième siècle et des siècles suivants ne parlent-ils de la présence réelle que comme d'un dogme reçu dans l'Église de leur temps, d'un dogme qu'ils tenaient de leurs pères.

718. Les Pères du concile de Nicée, de l'an 325, au nombre de trois cent dix-huit, défendent aux diacres d'administrer aux prêtres le *corps de Jésus-Christ* (1).

719. Suivant Eusèbe de Césarée, « Dieu consacre par le Saint-« Esprit les dons qui sont offerts ; et le pain est fait le précieux « corps de Notre-Seigneur, et le vin son précieux sang (2). » Un autre évêque du quatrième siècle, nommé Macaire ou Macarius Magnès, dit, en termes exprès, que « l'eucharistie n'est point la « figure du corps et du sang, mais plutôt le corps et le sang de Jé-« sus-Christ (3). »

720. Saint Hilaire, évêque de Poitiers, mort en 367 : « Atta-« chons-nous à ce qui est écrit, si nous voulons accomplir les de-« voirs d'une foi parfaite. Car il y a de la folie et de l'iniquité à « dire ce que nous disons de la vérité réelle de Jésus-Christ en nous, « à moins que lui-même ne nous l'ait appris. C'est lui qui nous « dit : *Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est « vraiment un breuvage; celui qui mange ma chair et boit mon*

(1) Nec canon, neque consuetudo tradidit, ut qui offerendi potestatem non habent, iis qui offerunt, dent *corpus Christi*. Can. XVIII. *Labbe, tom.* II, *col.* 38. — (2) Per Spiritum Sanctum proposita dona consecrat : ac panis quidem pretiosum corpus Domini efficitur, poculum autem pretiosus Domini sanguis. *Dans saint Jean Damascène*, Sacra parallela, tit. XXIX. — (3) Eucharistia non est figura corporis et sanguinis, ut quidam stupida mente nugati sunt ; sed potius corpus et sanguis. *Voyez dom Ceillier, Histoire des auteurs eccl.*, *tom.* IV, *pag.* 182.

« *sang demeure en moi, et moi en lui.* Il ne laisse *aucun lieu de* « *douter de la vérité de sa chair et de son sang*, puisque la dé« claration du Seigneur et notre foi portent que c'est vraiment de « la chair et du sang, et que ces choses étant prises font que « nous sommes en Jésus-Christ, et que Jésus-Christ est en « nous (1). »

721. Saint Optat, évêque de Milève, mort vers l'an 370, reproche aux donatistes leurs attentats en ces termes : « Est-il sacri« lége pareil à celui de briser et de renverser les autels de Dieu, sur « lesquels vous avez vous-mêmes sacrifié autrefois ? Ces autels, où « les *membres de Jésus-Christ* ont été déposés; ces autels, où « tant de fidèles ont reçu le gage de la vie éternelle, le bouclier de « la foi et l'espoir de la résurrection ? Car qu'est-ce que l'autel, « sinon le siége et du corps et du sang de Jésus-Christ (2) ? Que « vous a donc fait le Christ, dont *le corps et le sang ont habité* « *sur ces autels* (3) ? Et, pour aggraver encore cet exécrable for« fait, vous avez brisé les calices qui contenaient le sang de Jesus« Christ. O crime abominable ! ô scélératesse inouïe (4) ! Vous « avez imité les Juifs : ils percèrent le corps du Sauveur sur la « croix; et vous, vous l'avez frappé sur l'autel (5). » Évidemment, un calviniste n'aurait pas tenu ce langage.

722. Saint Cyrille de Jérusalem, mort en 386, instruisant les néophytes, s'exprime en ces termes : « La doctrine du bienheu« reux Paul suffit, elle seule, pour vous rendre des témoignages

(1) Quæ scripta sunt legamus, et quæ legerimus intelligamus; et tum perfectæ fidei officio fungemur. De naturali enim in nobis Christi veritate, quæ dicimus, nisi ab eo didicimus, stulte atque impie dicimus. Ipse enim ait : *Caro mea vere est esca, et sanguis meus vere est potus : qui edit carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in illo.* De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra vere caro est, et vere sanguis est : et hæc accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo, et Christus in nobis sit. *Liv.* VIII, *de la Trinité, n°* XIV. — (2) Quid tam sacrilegum quam altaria Dei, in quibus et vos aliquando obtulistis, frangere, radere, removere ? In quibus et vota populi et membra Christi portata sunt.... Unde a multis et pignus salutis æternæ, et tutela fidei, et spes resurrectionis accepta est.... Quid est enim altare, nisi sedes et corporis et sanguinis Christi? *Liv.* VI, *du Schisme des donatistes, n°* 1. — (3) Quid vos offenderat Christus, cujus illic per certa momenta corpus et sanguis habitabat ? *Ibidem.* — (4) Hoc tamen immane facinus a vobis geminatum est, dum fregistis etiam calices, Christi *sanguinis portatores....* O scelus nefarium ! o facinus inauditum ! *Ibidem, n°* II. — (5) Hoc modo Judæos estis imitati : illi injecerunt manus Christo in cruce : a vobis percussus est in altari. *Ibidem, n°* I.

certains de la vérité des divins mystères. » Puis, après avoir cité les passages de l'Apôtre sur l'eucharistie, il continue : « Puisque « Jésus-Christ, en parlant du pain qu'il tenait, a déclaré que c'é- « tait son corps, et puisque, en parlant du vin, il a si positivement « assuré que c'était son sang, qui pourra jamais révoquer en doute « cette vérité? Autrefois, en Cana de Galilée, il changea de l'eau « en vin par sa seule volonté ; et nous estimerons qu'il n'est pas « assez digne pour nous faire croire, sur sa parole, qu'il ait *changé* « *du vin en son sang!* Si, ayant été invité à des noces humaines et « terrestres, il y fit ce miracle sans qu'on s'y attendît, ne devons- « nous pas reconnaître encore plutôt qu'il a donné aux enfants de « l'époux céleste son corps à manger et son sang à boire, afin que « nous le recevions comme étant indubitablement son corps et son « sang? Car sous l'*espèce du pain il vous donne son corps*, et *sous* « *l'espèce du vin il vous donne son sang*, afin qu'étant faits par- « ticipants de ce corps et de ce sang, vous deveniez un même corps « et un même sang avec lui.... C'est pourquoi je vous conjure, « mes frères, de ne les plus considérer comme un pain commun et « comme un vin commun, puisqu'ils sont le corps et le sang de Jé- « sus-Christ, selon sa parole. Car, encore que les *sens nous rap-* « *portent que cela n'est pas, la foi doit vous persuader que cela* « *est*. Ne jugez donc pas de cette vérité par le goût ; mais que la « foi vous fasse croire, avec une entière certitude, que vous avez éte « rendus dignes de participer au corps et au sang de Jésus-Christ... « Que votre âme se réjouisse au Seigneur, étant persuadée, comme « d'une chose très-certaine, que *ce qui paraît du pain à nos yeux* « *n'est pas du pain*, quoique le goût le juge tel, mais que *c'est* « *le corps de Jésus-Christ;* et que *ce qui paraît du vin à nos* « *yeux n'est pas du vin*, quoique le goût ne le prenne que pour « du vin, mais que *c'est le sang de Jésus-Christ* (1). » Ce pas-

(1) Vel hæc sola beati Pauli institutio abunde sufficiens est, ut certam vobis de divinis mysteriis fidem faciat ; quibus digni habiti, concorporei et consangues Christi facti estis Ille enim modo clamabat : *Quod in ea nocte qua tradebatur Dominus noster Jesus Christus, sumpto pane et gratiis actis, fregit et dedit discipulis, dicens : Accipite, manducate ; hoc est corpus meum. Et sumpto calice, ac gratiis actis, dicit : Accipite, bibite ; hic est sanguis meus.* (I. Cor., XI, 23.) Quum igitur ipse pronuntiaverit et dixerit de pane, *hoc est corpus meum*, quis audebit deinceps ambigere? Et quum ipse asseveraverit et dixerit, *Hic meus est sanguis*, quis unquam dubitaverit, aiens non esse ejus sanguinem? *Catéchèse* XXII, *n°* 1. Aquam olim in vinum, quod sanguini affine est, in Cana Galilææ transmutavit : et eum parum dignum existimabimus cui credamus, cum vinum in sanguinem transmutavit? Ad nuptias corporales v

sage ne demande pas de commentaire : saint Cyrille ne pouvait s'exprimer plus clairement dans le sens du dogme catholique.

723. Saint Grégoire, évêque de Nysse en 372 : « Je crois avec « raison que le pain sanctifié par la parole de Dieu est *changé* au « corps du Verbe-Dieu. Car ce pain est sanctifié, comme le dit l'a « pôtre, par la parole de Dieu et la prière, non pas de telle sorte « qu'il devienne le corps du Verbe tandis qu'on le mange ; mais il « est *changé* dans l'instant par la parole au corps de Jésus-Christ, « ainsi qu'il l'a dit lui-même : *Ceci est mon corps.* » Il termine cet article en disant que « c'est par la vertu de la bénédiction que la « *nature des choses apparentes est changée* (*transélémentée*) au « corps de Jésus-Christ (1). »

724. Saint Ambroise, évêque de Milan en 374, parlant aux néophytes : « Considérez, je vous prie, ô vous qui devez bientôt « participer aux saints mystères, quel est le plus excellent, ou de « cette nourriture que Dieu donnait aux Israélites dans le désert, « appelé le pain des anges, ou de la chair de Jésus-Christ, laquelle « est le *corps même* de celui qui est la vie ; de la manne qui tom- « bait du ciel, ou de celle qui est au-dessus du ciel ?... L'eau coula

catus stupendum hoc miraculum effecit ! Et non eum multo magis *filiis thalami nuptialis* corpus suum et sanguinem fruenda donasse confitebimur ? *Ibidem, n*° II. Quare cum omni persuasione tanquam corpus et sanguinem Christi (illa) sumamus. Nam in figura panis datur tibi corpus, et in figura vini datur tibi sanguis ; ut quum sumpseris corpus et sanguinem Christi, concorporeus et consanguis ipsi efficiaris. Sic etenim christiferi efficimur, distributo in membra nostra corpore ejus et sanguine. Sic juxta beatum Petrum divinæ fimus consortes naturæ. (II. Pet. I, 4.) *Ibidem, n*° III. Quamobrem ne tanquam nudis (et communibus elementis) pani et vino adtende. Sunt enim corpus et sanguis Christi, secundum Domini asseverationem. Nam etiamsi illud tibi suggerat sensus, fides tamen te certum et firmum efficiat. Ne judices rem ex gustu ; sed ex fide citra ullam dubitationem certus esto te corporis et sanguinis Christi dono dignatum fuisse. *Ibidem, n*° VI. Isthæc edoctus, et certissima imbutus fide quod qui videtur panis, panis non est, tametsi gustu sensibilis sit, sed corpus Christi ; et quod videtur vinum, vinum non est, etiamsi ita gustui videatur, sed sanguis Christi. *Ibidem, n*° IX. — (1) Recte ergo nunc quoque Dei verbo sanctificatum panem in Dei Verbi corpus credo transmutari. Etenim panis erat potestate illud corpus : fuit autem sanctificatus habitatione Verbi, quod tanquam in tabernaculo habitavit in carne. Igitur unde in illo corpore transmutatus panis transit in divinam virtutem, per idem nunc fit similiter. Nam et illic, verbi gratia, sanctum fecit corpus, cui ex pane erat substantia, et quodammodo ipsum quoque erat panis ; et hic similiter panis, sicut dicit apostolus, sanctificatur per Verbum Dei et orationem, non eo quidem quod cibo mediante in Verbi corpus evadat, sed quod statim per Verbum in corpus transmutetur, sicut dictum est a Verbo : *Hoc est corpus meum...* Virtute benedictionis, in illud transelementata eorum quæ apparent natura. *Discours catéchétique*, c. XXXVII.

« d'une roche en faveur des Juifs; mais, pour vous, le *sang coule* « *de Jésus-Christ même*.... Aussi cette nourriture et ce breuvage « de l'ancienne loi n'étaient que des figures et des ombres; mais « cette nourriture et ce breuvage dont nous parlons est la vérité. « Que si ce que vous admirez n'était qu'une ombre, combien « grande doit être la chose dont l'ombre seule vous paraît si admi- « rable! Or la lumière est plus excellente que l'ombre, la vérité « que la figure, et le corps du Créateur du ciel que la manne qui « tombait du ciel. Mais vous me direz peut-être : Comment m'as- « surez-vous que c'est le corps de Jésus-Christ que je reçois, « puisque *je vois autre chose?* C'est ce qui nous reste ici à prou- « ver. Or nous trouvons une infinité d'exemples pour montrer que « ce que l'on reçoit à l'autel *n'est point ce qui a été formé par la* « *nature,* mais ce qui a été consacré par la bénédiction; et que « cette bénédiction est plus puissante que la nature, puisqu'elle « *change* la nature même. Moyse tenait un bâton à la main; il le « jeta à terre, et il devint un serpent; puis ayant pris la queue du « serpent, le bâton reprit aussi sa première forme et sa première na- « ture.... Que si la simple bénédiction d'un homme a eu assez de « force pour *transformer la nature,* que dirons-nous de la propre « consécration divine, dans laquelle les paroles mêmes du Sauveur « opèrent tout ce qui s'y fait? Car ce sacrement que vous recevez « est formé par les paroles de Jésus-Christ. Que si la parole d'Élie « a pu faire descendre le feu du ciel, la parole de Jésus-Christ ne « pourra-t-elle pas *changer* la nature des choses créées? Vous avez « lu, dans l'histoire de la création du monde, que, Dieu ayant parlé, « toutes les choses ont été faites, et qu'ayant commandé, elles ont « été créées. Si donc la parole de Jésus-Christ a pu de rien faire « ce qui n'était pas encore, ne pourra-t-elle pas *changer en d'au-* « *tres natures* celles qui existent déjà, puisqu'on ne saurait nier « qu'il est plus difficile de donner l'être aux choses qui ne l'ont « pas, que de *changer la nature* de celles qui l'ont reçu? Mais « pourquoi nous servons-nous de raisons? Servons-nous des exem- « ples que Dieu nous fournit, et établissons la vérité du mystère « de l'eucharistie par l'exemple de l'incarnation du Sauveur. La « naissance que Jésus-Christ a prise de Marie a-t-elle suivi le cours « ordinaire de la nature? Il est hors de doute que cet ordre n'y a « pas été observé, puisque l'homme n'a eu aucune part à cette nais- « sance. Il est donc manifeste que ç'a été contre l'ordre de la na- « ture qu'une vierge est devenue mère. Or ce corps que nous « produisons dans ce sacrement est le même corps qui est né de

« la Vierge Marie. Pourquoi cherchez-vous l'ordre de la nature « dans la production du corps de Jésus-Christ dans le sacrement, « puisque c'est aussi contre l'ordre de la nature que ce même Sei- « gneur est né d'une vierge? C'est la *véritable chair* de Jésus- « Christ qui a été crucifiée et qui a été ensevelie. C'est donc ici, « selon la vérité, le sacrement de sa chair. Jésus-Christ dit lui- « même : *Ceci est mon corps.* Avant la consécration qui se fait « avec les paroles célestes, on donne à cela un autre nom ; mais, « après la consécration, cela est nommé le corps de Jésus-Christ. « Il dit aussi : *Ceci est mon sang.* Avant la consécration, ce qui « est dans le calice s'appelle autrement, et après la consécration « on le nomme sang du Christ. Et vous répondez *amen* quand on « vous le donne, c'est-à-dire, *il est vrai.* Croyez donc véritable- « ment de cœur ce que vous confessez de bouche, et que vos sen- « timents intérieurs soient conformes à vos paroles (1). » Ensuite saint Ambroise recommande aux néophytes de garder le secret sur le grand mystere qu'il vient de leur expliquer. Tout lecteur de bonne foi le reconnaîtra, il n'était pas possible de s'exprimer plus clairement en faveur de la présence réelle et de la transsubstantiation. Le même docteur, ou plutôt un auteur très-ancien, enseigne absolument la même chose dans l'ouvrage intitulé *Des sacre-*

(1) Liv. des Mystères, c. VIII, n° XLVIII, etc. — Forte dicas : Aliud video, quomodo tu mihi adseris quod Christi corpus accipiam ? Et hoc nobis adhuc superest ut probemus. Quantis igitur utimur exemplis. Probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit ; majoremque vim esse benedictionis quam naturæ ; quia *benedictione etiam natura ipsa mutatur.* Virgam tenebat Moyses ; projecit eam, et facta est serpens. Rursus prehendit caudam serpentis, et in virgæ naturam revertit. Vides igitur prophetica gratia bis mutatam esse naturam et serpentis et virgæ. *Ibidem, c.* IX, *n°s* L *et* LI. — Quod si tantum valuit humana benedictio ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur ? Nam sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliæ, ut ignem de cœlo deponeret ; non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? De totius mundi operibus legisti : *Quia ipse dixit, et facta sunt ; ipse mandavit, et creata sunt ;* sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quæ sunt, in id mutare, quod non erant ? Non enim minus est novas rebus dare, quam mutare naturas. *Ibidem, n°* LII. — Vera utique caro Christi, quæ crucifixa est, quæ sepulta est ; vere ergo carnis illius sacramentum est. Ipse clamat Dominus Jesus : *Hoc est corpus meum.* Ante benedictionem verborum cœlestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Et tu dicis : Amen, hoc est, verum est. Quod os loquitur, mens interna fateatur : quod sermo sonat, affectus sentiat. *Ibidem, n°s* LIII *et* LIV.

ments : « Le pain eucharistique est du pain avant la consécration ; « après, c'est le corps de Jésus-Christ (1). » Nous trouvons aussi le dogme de la présence réelle dans les écrits de saint Jacques de Nisibe, de saint Éphrem, de saint Athanase, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Épiphane, tous auteurs du quatrième siècle (2).

725. Vient ensuite saint Jean Chrysostome. Voici ce qu'il dit : « Obéissons donc à Dieu en toutes choses ; ne le contredisons pas, « lors même que ce qu'il nous dit paraît répugner à nos idées et à « nos yeux. Que sa parole soit préférée à nos sens et à nos pen- « sées. Appliquons ce principe aux mystères. Ne regardons pas ce « qui est exposé à nos yeux, mais sa parole ; car elle est infaillible, « et nos sens exposés à l'illusion. Puisque donc le Verbe dit, *Ceci « est mon corps*, obéissons, croyons, et voyons ce corps avec les « yeux de l'âme ; car Jésus-Christ ne nous a rien donné de sen- « sible ; mais, *sous des choses sensibles*, il nous en présente qui « ne s'aperçoivent que par l'esprit. Combien n'y en a-t-il pas qui « disent à présent : Je voudrais bien voir sa forme, sa figure, ses « vêtements ? Et voici que vous le voyez, que vous le touchez lui- « même, que vous le mangez lui-même. Vous voudriez voir ses vê- « tements ! mais il se donne à vous lui-même, non-seulement pour « être vu, mais touché, mangé, reçu au dedans de vous... Non « content de se faire homme, de souffrir les ignominies, il a voulu « encore se mêler et s'unir à vous, de sorte que vous deveniez un « même corps avec lui, et non-seulement *par la foi*, mais *effec- « tivement* et dans la *réalité* même (3). Celui que les anges ne

(1) Tu forte dicis : Meus panis est usitatus. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum : ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi. *Liv.* IV, *des Sacrements*, c. IV, *n°* XIV. — Jussit Dominus, et factum est cœlum ; jussit Dominus, et facta est terra ; jussit Dominus, et facta sunt maria.... Si ergo tanta vis est in sermone Domini Jesu, ut inciperent esse quæ non erant, quanto magis operatorius est, ut sint quæ erant, et in aliud commutentur ? Cœlum non erat, mare non erat, terra non erat ; sed audi dicentem David : *Ipse dixit, et facta sunt ; ipse mandavit, et creata sunt*. Ergo tibi ut respondeam, non erat corpus Christi ante consecrationem ; sed post consecrationem dico tibi quia jam corpus est Christi. Ipse dixit, et factum est. *Ibidem*, *n°s* XV *et* XVI. — (2) Voyez la Discussion amicale de M. de Trevern sur la Reforme, *lettre* Xe. — (3) Quoniam vero ille dixit, *Hoc est corpus meum*, obtemperemus, credamus, et spiritualibus oculis ipsum respiciamus. Nihil enim sensibile nobis Christus dedit ; sed rebus etiam sensibilibus omnia sunt spiritualia.... Quot sunt qui modo dicunt : Vellem ejus formam, typum, vestimenta, calceamenta videre ? Ecce illum vides, ipsum tangis, ipsum comedis. Et tu quidem vestimenta videre cupis : ipse vero seipsum tibi dat, non videndum modo, sed tangendum, comedendum, intus ac-

« voient qu'en tremblant, à cause de l'éclat qui jaillit de sa per-« sonne, nous nourrit de *sa substance;* nous mêlons la nôtre à la « sienne, et nous devenons avec lui un même corps, une même « chair. Qui racontera les merveilles du Seigneur? Qui fera digne-« ment entendre ses louanges? Quel pasteur a jamais nourri ses « brebis de *son propre corps?* Et que parlé-je du pasteur? Les « mères elles-mêmes livrent quelquefois leurs enfants à des nour-« rices étrangères. Mais il ne souffre point que les siens soient trai-« tés ainsi; il les nourrit lui-même de *son propre sang*, et se les « attache entièrement... Jésus-Christ, qui autrefois opéra ces mer-« veilles dans la cène qu'il fit avec ses apôtres, est le même qui les « opère aujourd'hui. Nous sommes ici ses ministres; mais c'est lui « qui sanctifie les choses offertes, et les change en son corps et en « son sang (1). »

726. Saint Gaudence, évêque de Brescia et contemporain de saint Jean Chrysostome : « C'est là véritablement la chair de « l'agneau, c'est là le sang de l'agneau. Car c'est ce même pain « vivant descendu du ciel qui a dit : *Le pain que je donnerai est* « *ma propre chair.* Son sang est aussi fort bien représenté sous « l'*espèce* du vin, puisqu'en disant dans l'Évangile, *Je suis la vraie* « *vigne*, il témoigne assez que le vin qu'on offre dans l'Église, en « figure et en mémoire de sa passion, est son propre sang... C'est « ce même Seigneur et souverain créateur de toutes choses qui, « de la terre ayant formé du pain, forme de nouveau de ce même « pain son propre corps, parce qu'il peut le faire, et qu'il l'a pro-« mis; et c'est lui-même qui, ayant autrefois changé l'eau en vin, « change maintenant le vin en son propre sang... Vous ne devez « pas concevoir ce sacrement comme une chose commune et ter-« restre, mais plutôt vous devez croire avec fermeté que, par le « feu du Saint-Esprit, ce sacrement est en effet devenu ce que le « Seigneur assure qu'il est. Car ce que vous recevez *est le corps*

cipiendum.... Neque enim satis habuit hominem fieri, alapis cædi, immolari, sed seipsum commiscet nobiscum, non *fide* tantum, sed *reipsa* nos corpus suum constituit. *Homélie* LXXXII, *alias* LXXXIII, *sur saint Matthieu.* — (1) Quod angeli tremunt videntes, nec sine metu respicere audent ob fulgorem inde manantem, eo nos alimur; huic commiscemur, factique sumus Christi unum corpus et una caro. *Quis loquetur potentias Domini? Auditas faciet omnes laudes ejus?* Quis pastor propriis sibi membris oves nutrit? Et quid pastorem dico? Matres sæpe sunt quæ post partum infantes aliis nutricibus dant : ipse vero id non passus est, sed nos proprio sanguine nutrit, et per omnia sibi copulat. *Ibidem.* — Voyez aussi l'homélie XXIV sur la I[re] épître aux Corinthiens, et l'homélie LX, au peuple d'Antioche.

« de celui qui est le pain vivant et céleste, et le *sang* de celui qui « est la vigne sacrée. Nous savons que, lorsqu'il présenta à ses « disciples le pain et le vin consacrés, il leur dit : *Ceci est mon* « *corps, ceci est mon sang.* Croyons donc, je vous prie, à celui « à qui nous avons déjà cru. La vérité est incapable de men- « songe (1). »

727. Saint Jérôme, mort en 420 : « Il y a autant de différence « entre les pains de proposition et le corps de Jésus-Christ, qu'entre « l'ombre et la lumière, l'image et la vérité, les figures des choses « à venir et ce qui était représenté par ces figures (2). Comprenons « que le pain que rompit le Seigneur, et qu'il donna à ses disciples, « est le corps de notre Sauveur, puisqu'il dit lui-même : *Ceci est* « *mon corps.* Moyse ne donna pas le pain véritable, mais bien le « Seigneur Jésus assis au festin et étant le festin lui-même, lui- « même étant mangé et mangeant (3). A Dieu ne plaise que je dise « quelque chose au désavantage de ceux qui, succédant aux apôtres, « *forment le corps de Jésus-Christ* par leur bouche sacrée (4) ! »

728. Saint Augustin, mort en 430 : « Nous recevons avec un « cœur et une bouche fidèle le médiateur de Dieu et des hommes, « Jésus-Christ (Dieu et) homme, qui nous donne son corps à man- « ger et son sang à boire, quoiqu'il semble plus horrible de man- « ger de la chair d'un homme que de le tuer, et de boire du sang

(1) Hæc agni caro, hic sanguis est. Panis enim qui de cœlo descendit, ait : *Panis quem ego dabo, caro mea est pro sæculi vita.* Recte etiam vini specie sanguis ejus exprimitur, quia cum ipse in Evangelio dicit, *Ego sum vitis vera,* satis declarat sanguinem suum esse omne vinum quod in figura passionis ejus offertur.... Ipse igitur naturarum creator, et Dominus, qui producit, de terra panem, de pane rursus, quia et potest et promisit, efficit proprium corpus ; et qui de aqua vinum fecit, facit et de vino sanguinem suum... Neque in olla cordis carnei ipsum decoquas sacramentum, commune illud et terrenum esse existimans ; sed ut per ignem divini Spiritus id effectum quod annuntiatum est, credas : quia quod accipis, corpus est illius panis cœlestis, et sanguis est illius sacræ vitis. Nam cum panem consecratum et vinum discipulis suis porrigeret, sic ait : *Hoc est corpus meum : hic est sanguis meus.* Credamus, quæso, cui credidimus. *Sermon IIe aux néophytes.* — (2) Tantum interest propositionis panes et corpus Christi, quantum inter umbram et corpora, inter imaginem et veritatem, inter exemplaria futurorum, et ea ipsa quæ per exemplaria præfigurabantur. *Comment. sur le Ier ch. de l'épître à Tite.* — (3) Nos autem audiamus panem quem fregit Dominus deditque discipulis suis, esse corpus Domini Salvatoris, ipso dicente ad eos : *Accipite et comedite, hoc est corpus meum...* Nec Moyses dedit nobis panem verum, sed Dominus Jesus, ipse conviva et convivium, ipse comedens, et qui comeditur. *Lettre à Hédibia.* — (4) Absit ut de his quidquam sinistrum loquar, qui apostolico gradui succedentes Christi corpus sacro ore conficiunt. *Lettre à Héliodore.*

« humain que de le répandre (1). » Et sur ces paroles du premier livre des Rois, selon la version des Septante, *Il était porté dans ses mains :* « Mais comment ceci peut-il arriver dans un homme? Et « qui pourrait le concevoir, mes freres? car quel est l'homme qui se « porte lui-même dans ses mains? Tout homme peut être porté dans « les mains d'un autre ; dans les siennes propres, personne. Nous « ne voyons point comment cela peut, *à la lettre*, s'entendre de Da « vid, mais bien de Jésus-Christ. Il était porté dans ses propres « mains, lorsque, recommandant son propre corps, il dit : *Ceci est « mon corps;* car alors il portait son corps dans ses mains (2). » Il est certainement impossible à tout homme de faire ce que fit alors Jésus-Christ. Or cependant tout homme peut se porter lui-même en figure ou en représentation : ce n'est donc pas dans le sens figuré que saint Augustin l'entendait de Notre-Seigneur. Revenant sur le même sujet, comme s'il eût prévu l'objection des calvinistes et des incrédules, il ajoute : « Comment était-il porté « dans ses mains, lorsqu'il donna son propre corps et son sang? « Il prit en main ce que savent les fidèles ; et il se portait en quel-« que façon, en disant : *Ceci est mon corps* (3). » Par ces mots, *en quelque façon*, il a voulu écarter l'idée d'un corps porté à la manière ordinaire, et déterminer le sens vague du mot *porter* a cette maniere particulière qui ne peut convenir qu'au corps de Jésus-Christ, et à l'état incompréhensible où il est dans le sacrement.

729. Saint Cyrille d'Alexandrie, et les Pères du concile tenu dans cette ville en 430, dans la lettre synodale qu'ils écrivirent à Nestorius, portèrent la décision suivante : « Nous célébrons un sa-« crifice non sanglant dans l'Église, nous nous approchons des

(1) Mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum, carnem suam nobis manducandam bibendumque sanguinem dantem fideli corde et *ore* suscipimus, quamvis horribilius videatur humanam carnem manducare quam perimere, et humanum sanguinem potare quam fundere. *Liv.* II, *contre l'adversaire de la loi et des prophètes, n°* XXXIII. — (2) Et ferebatur in manibus suis. Hoc vero, fratres, quomodo posset fieri in homine, quis intelligat? Quis enim portatur in manibus suis? Manibus aliorum potest portari homo, manibus suis nemo portatur. Quomodo intelligatur in ipso David secundum litteram non invenimus, in Christo autem invenimus. Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum, ait : *Hoc est corpus meum.* Ferebat enim illud corpus in manibus suis. *Sur le psaume* XXXIII, *serm.* I, *n°* X. — (3) Quomodo ferebatur in manibus suis, quia commendaret ipsum corpus suum et sanguinem suum, accepit in manus suas quod norent fideles, et ipse portabat quodam modo, cum diceret : *Hoc est corpus meum.* Ibidem, serm. II, n° II.

« bénédictions mystiques, et nous sommes sanctifiés, en partici-« pant au corps sacré et au précieux sang de Jésus-Christ, « redempteur de tous; car nous ne recevons pas sa chair comme « une chair commune, ni comme celle d'un homme sanctifié ou « associé au Verbe par sa dignité, mais comme la *chair propre du* « *Verbe* qui s'est fait homme pour notre salut (1). » Cette lettre fut approuvée et adoptée par les Pères du concile général d'Éphèse en 431 (2).

730. Le même docteur enseigne que, quoique nous soyons unis spirituellement à Jésus-Christ par l'infusion de la charité parfaite et par une foi inébranlable, on ne peut, sans aller contre les Écritures, nier que nous lui soyons unis *selon la chair* : « Car, ajoute-t-il, « pourquoi l'eulogie mystique entre-t-elle en nous? N'est-ce pas « afin qu'elle fasse habiter corporellement Jésus-Christ en nous, « par la participation et la communion de sa chair sainte (3)? *Celui*, « dit le Sauveur, *qui mange ma chair et boit mon sang*, *demeure* « *en moi*, *et moi en lui*. Il ne dit pas qu'il sera en lui par un rap-« port d'affection, mais par une participation naturelle. Lorsque « l'on fond ensemble deux morceaux de cire, on en fait un même « corps; de même, par la participation du corps de Jésus-Christ et « de son sang précieux, il est en nous et nous sommes en lui, « comme si nous ne faisions qu'un. Un être corruptible de sa na-« ture, comme le nôtre, ne peut être vivifié qu'autant qu'il est uni « corporellement au corps de celui qui est la vie par essence, c'est-« à-dire, du Fils de Dieu (4). »

(1) Quin illud quoque non possum hoc loco non adjicere : Nempe, unigeniti Filii Dei, hoc est, Jesu Christi.... incruentum in Ecclesia sacrificium nos celebrare, atque ad mysticas benedictiones accedere et sanctificari; utpote participes sacræ carnis et pretiosi sanguinis Christi omnium nostrum Salvatoris effectos. Neque enim illam ut carnem communem suscepimus; absit hoc...; sed tanquam vere vivificam, ipsiusque Verbi propriam.... Quamvis ergo ad nos dicat : *Amen dico vobis, nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem*, etc, neutiquam tamen illam communem, hoc est hominis cujuspiam nostræ conditionis carnem esse existimare debemus (quomodo enim hominis caro secundum suam ipsius naturam vivifica esse queat?); sed vere illius propriam, qui nostri causa Filius quoque hominis et factus et appellatus est. *Can.* VII. Labbe, *tom.* III, *col.* 404. — (2) Concile d'Éphèse, part. I, ch. XXVI, § VII; Labbe, tom. III, col. 396. — (3) Cur in nobis inseritur eulogia mystica? Nonne ut Christum inhabitare faciat in nobis etiam corporaliter participatione et communione sanctæ suæ carnis? *Comment. sur saint Jean*, *l.* V. X. — (4) Servator ipse : *Qui manducat meam carnem*, inquit, *et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo*. Hic enim animadvertere est operæ pretium, Christum non dicere se duntaxat in nobis futurum secundum relationem quamdam

731. Théodoret, évêque de Cyr en 431 : « L'apôtre fait ressou-« venir les Corinthiens de cette très-sainte nuit, dans laquelle le « Seigneur, mettant fin à la Pâque typique, montra le vrai origi-« nal de cette figure, ouvrit les portes du sacrement salutaire, et « donna son précieux corps et son précieux sang, non-seulement « aux onze apôtres, mais à Judas même (1). » Et, sur ces paroles, *Quiconque mangera ce pain ou boira ce calice indignement, sera coupable du corps et du sang de Jésus-Christ,* il ajoute : « Ici l'apôtre frappe sur les ambitieux ; il frappe aussi sur nous, « qui, avec une conscience mauvaise, osons recevoir les divins « mystères. Cet arrêt, *sera coupable du corps et du sang*, signifie « qu'ainsi que Judas le trahit et que les Juifs l'insultèrent, de « même ceux-là le traitent avec ignominie, qui reçoivent dans des « mains impures son très-saint corps, et le font entrer dans une « bouche immonde (2). »

732. Saint Léon, élu pape en 440 : « Le Seigneur ayant dit : « *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez « son sang, vous n'aurez point la vie en vous;* communiez donc « à la table sacrée, n'ayant aucun doute quelconque sur la vérité « du corps et du sang de Jésus-Christ; car on y prend par la « bouche ce qu'on croit par la foi, et c'est en vain qu'on répond « *amen* (il est vrai), si on dispute contre ce qu'on y reçoit (3). »

733. On peut encore citer, pour le cinquième siècle, entre autres, saint Maruthas, métropolitain de Tagrit en Mésopotamie, suivant lequel « Jésus-Christ n'a point donné à *son corps*, dans

affectualem, sed et per participationem naturalem Ut enim si quis ceram ceræ indutam igne simul liquaverit, unumquid ex ambobus efficit, ita per corporis Christi et pretiosi sanguinis participationem ipse quidem in nobis, nos autem rursus in eo simul unimur. Nec enim aliter vivificari potest quod natura sua est corruptibile, quam si corporaliter unitum sit corpori ejus qui secundum naturam suam est vita, hoc est Unigeniti. *Ibidem.* — (1) Sanctam illam et omni ex parte sanctam noctem in memoriam eis revocavit, in qua et typico paschati finem imposuit, et verum typi archetypum ostendit, et salutaris sacramenti portas aperuit, et non solum undecim apostolis, sed etiam Judæ proditori, pretiosum corpus et sanguinem impertiit. *Sur la Ire épître aux Corinthiens, c.* IX. — (2) Illud autem, *Reus erit corporis et sanguinis*, hoc significat quod, quemadmodum tradidit quidem illum Judas, ipsi autem insultarunt Judæi, ita eum ignominia et dedecore afficiunt qui sanctissimum ejus corpus immundis manibus accipiunt, et in pollutum os immittunt. *Ibidem.* — (3) Dicente Domino, *Nisi manducaveritis, etc.*, si sacræ mensæ communicare debetis, ut nihil prorsus de veritate corporis Christi et sanguinis ambigatis ; hoc enim ore sumitur, quod fide creditur ; et frustra ab illis *amen* respondetur, a quibus contra id quod accipitur disputatur. *Serm* VI, *sur le Jeûne.*

« l'eucharistie, *le nom de figure ni d'apparence;* ayant dit lui-même : *Ceci est vraiment mon corps*, *ceci est mon sang* (1) ; » saint Isidore de Péluse, qui, dans sa lettre contre Macédonius, dit que l'Esprit-Saint, étant invoqué, *fait d'un pain commun le propre corps de Jésus* (2) ; saint Proclus, archevêque de Constantinople, qui enseigne aussi que par le Saint-Esprit *le pain et le vin mêlé d'eau sont faits le corps même et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (3).

734. Nous pourrions nous arrêter, car ceux qui rejettent le dogme de la présence réelle conviennent généralement qu'il remonte au moins au cinquième siècle. Cependant continuons.

735. Saint Césaire, évêque d'Arles en 501, parlant de la victime de salut qui s'offre dans l'eucharistie, dit qu'elle ne peut être vue des yeux corporels et extérieurs, et qu'on doit en juger par *la foi* et *non par les sens.* « Car, ajoute-t-il, c'est d'elle que le Sei« gneur parle, lorsqu'il dit avec une autorité toute divine que sa « chair est vraiment une nourriture, et son sang vraiment un breu« vage. C'est pourquoi il ne doit plus rester en nous aucun doute « d'incrédulité, puisque l'auteur de ce don céleste est lui-même « le garant de la vérité de ce don. C'est ce prêtre invisible qui, par « la vertu secrète de sa divine parole, *change les créatures visibles « en la substance de son corps et de son sang,* en disant : Prenez « et mangez, *ceci est mon corps;* puis, en répétant les mêmes pa« roles sanctifiantes : Prenez et buvez, *ceci est mon sang.* Comme « donc par une simple parole Dieu, en un instant, a formé de rien « la hauteur du ciel, la profondeur des mers et l'étendue de la « terre ; de meme, dans les sacrements, par une puissance qui n'est « pas moindre, la vertu de sa parole est aussitôt suivie de l'effet. « Vous voyez combien sont salutaires les biens qu'opère la force de « la bénédiction divine ; mais, afin que ce *changement de subs« tances terrestres et périssables du pain et du vin en la substance « même* de Jésus-Christ ne vous paraisse pas une chose nouvelle « et impossible, interrogez-vous vous-mêmes, vous qui avez déjà

(1) Nam etiam *figuram et speciem* haud ipsum appellavit, sed dixit : *Hoc vere est corpus meum, et hic est sanguis meus.* Voyez la *Bibliothèque orientale* d'Assemani, *tom.* I, *pag.* 180. — (2) In mystica mensa communem panem proprium incarnationis ipsius corpus reddit (Spiritus Sanctus). *Lettre* CIX. — (3) Propositum in sacrificium panem et vinum aquæ permixtum, ipsum illud corpus et sanguinem servatoris nostri Jesu Christi efficiat. *De traditione divinæ liturgiæ.* — Voyez aussi saint Pierre Chrysologue, *Sermon* XXXIX ; saint Maxime de Turin, sermon LXXIII ; Salvien, prêtre de Marseille, etc.

« trouvé une seconde naissance en Jésus-Christ (1). Comme ceux « qui viennent à la foi sont encore, avant le baptême, dans les liens « de leur ancienne servitude, mais qu'aussitôt qu'on a prononcé « sur eux les paroles de ce sacrement, ils sont purifiés de toute « l'impureté de leurs péchés ; de même, quand le pain et le vin qui « doivent être bénits avec les paroles célestes sont placés sur les « autels, il est hors de doute qu'*avant d'être consacrée* par l'invo- « cation du nom de Dieu, la substance du pain et du vin y est en- « core ; mais, après qu'on a prononcé les paroles de Jésus-Christ, « c'est le corps et le sang de Jésus-Christ. Et y a-t-il quelque su- « jet de s'étonner qu'il puisse *changer* par sa parole ce qu'il a pu « créer par cette même parole ? Il semble même que c'est un « moindre miracle de *changer* en mieux ce qui était déjà, que de « faire de rien ce qui n'était pas encore (2). »

736. Saint Jacques, évêque de Batna en Mésopotamie : « Vous « voyez, sous le pain et le vin posés sur l'autel, celui-là même qui « enflamme les corps de feu dans les régions supérieures. Le Sei- « gneur rompit le pain sur la table, et distribua *son corps* et *son* « *sang* à onze de ses disciples, afin qu'ils en *mangeassent* sainte- « ment (3). »

(1) Unde merito cœlestis confirmat auctoritas, quia *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*. Recedat ergo omne infidelitatis ambiguum, quandoquidem qui auctor est muneris ipse etiam testis est veritatis.. Nam invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui, verbi sui secreta potestate, *convertit*, ita dicens : *Accipite et edite ; hoc est corpus meum ;* et sanctificatione repetita : *Accipite et bibite ; hic est sanguis meus*. Ergo et (ad) nutum præcipientis Domini, repente ex nihilo substiterunt excelsa cœlorum, profunda fluctuum, vasta terrarum. Pari potentia in spiritualibus sacramentis verbi præcipit virtus, et rei servit effectus. Quanta itaque celebranda beneficia vis divinæ benedictionis operetur, quomodo tibi novum et impossibile esse non debeat, quod in Christi substantiam terrena et mortalia *commutantur*, teipsum, qui jam in Christo es regeneratus, interroga. *Homélie* VII *sur la Pâque*. — (2) Sicut autem quicumque ad fidem veniens ante verba baptismi adhuc in vinculo est veteris debiti, his vero commemoratis mox exuitur omni fæce peccati ; ita quando benedicendæ verbis cœlestibus creaturæ sacris altaribus imponuntur, antequam invocatione sancti nominis consecrentur, substantia illic est panis et vini : post verba autem Christi, corpus et sanguis Christi. Quid autem mirum est, si ea quæ verbo potuit creare, possit verbo creata convertere ? Imo jam minoris videtur esse miraculi, si id quod ex nihilo agnoscitur condidisse, jam conditum in melius mutare valeat. *Ibidem*. — (3) Qui igneos in sublimi regione sua inflammat, eum sub pane et vino super mensam intueris.... Fregit enim ille, corpusque et sanguinem suum super mensam distribuens, porrexit undecim discipulis, ut ex eo sancte manducarent. *Sermon sur l'Eucharistie, cité dans la* Bibliothèque orientale d'*Assémani, t.* I, *p.* 326.

737. Saint Fulgence, évêque de Ruspe : « Le corps même et le « sang de Jésus-Christ sont offerts dans le sacrement du pain et « du vin (1). »

738. Cassiodore : « *Dieu leur a donné le pain du ciel; l'homme « a mangé le pain des anges :* ce qui se rapporte très-bien à la « sainte communion, quand nous buvons le sang de Jésus-Christ, « et que nous nous engraissons de son corps (2). Jésus-Christ, prêtre « éternel selon l'ordre de Melchisédech, a consacré, pour notre salut, « son corps et son sang dans la distribution du pain et du vin, « comme il le dit lui-même : *Si vous ne mangez la chair du Fils « de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie éter- « nelle.* Mais l'esprit de l'homme ne doit rien concevoir de san- « glant ni de corruptible dans cette chair et dans ce sang; qu'il « les regarde comme la substance vivifiante et salutaire qui a *été « faite la propre substance du Verbe* même, par laquelle on « obtient la rémission des péchés et les dons de la vie éter- « nelle (3). »

739. Saint Germain, évêque de Paris, mort en 576, ou un auteur de son temps : « Le sang du Christ est spécialement offert dans « un calice, parce que le Seigneur l'a consacré lui-même dans un « calice la veille de sa passion, en disant : *Voici le calice de mon « sang, le mystère de la foi, qui sera répandu pour plusieurs « en la rémission des péchés.* Car le pain est transformé (*trans- « formatur*) en son corps, et le vin en son sang, selon qu'il le dit « lui-même : *Ma chair est véritablement une nourriture, et mon « sang est véritablement un breuvage* (4). »

(1) Ab ipso Christi corpore quod est Ecclesia, in sacramento panis et calicis ipsum Christi corpus et sanguis offertur. *Liv.* II, *à Monime*, c. XI. — (2) *Panem cœli dedit iis, panem angelorum manducavit homo.* Totum ad communionem sacram convenienter refertur, quando et ejus sanguinem bibimus, et de ejus corpore saginamur. *Sur le psaume* LXIV. — (3) *Tu es sacerdos in æternum, secundum ordinem Melchisedech :* hoc propheta promisisse Filio commemorat Patrem. Cui enim potest veraciter et evidenter aptari, nisi Domino salvatori, qui corpus et sanguinem suum in panis et vini erogatione salubriter consecravit? Sicut ipse in Evangelio dicit : *Nisi manducaveritis, etc.* Sed in ista carne ac sanguine, nil cruentum mens humana concipiat; sed vivificatricem substantiam atque salutarem, et ipsius Verbi propriam factam, per quam peccatorum remissio et æternæ vitæ dona præstantur. *Sur le psaume* CIX. — (4) Sanguis Christi ideo specialiter offertur in calice, quia in tale vasum consecratum fuit mysterium eucharistiæ pridie quam pateretur Dominus, ipso dicente : Hic est calix sanguinis mei, mysterium fidei, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Panis vero in corpore et vinum transformatur in sanguine, dicente Domino de corpore suo : *Caro enim mea vere est cibus, et sanguis*

740. Saint Grégoire le Grand, élu pape en 590 : « Le bon Pas- « teur a donné sa vie pour son troupeau, afin que dans le sacrement de son corps et de son sang, qui s'opère par un changement, il pût rassasier de sa propre chair les brebis qu'il avait « rachetées (1). Nous recevons le sang de Jésus-Christ en même « temps, et de la *bouche du corps* et de la *bouche du cœur* (2). « Apprenez, dit-il à une femme qui ne croyait pas, à croire ce « que dit la vérité : *Le pain que je donne est ma chair*, et *mon « sang est un vrai breuvage*. Le Créateur, qui a fait de rien toutes « choses, et qui s'est formé un corps de la chair de la sainte « Vierge par l'opération du Saint-Esprit, a *converti* le pain et le « vin mêlé d'eau en son corps et en son sang, de sorte qu'il n'y « reste que l'espèce du pain et du vin (3). »

741. Anastase Sinaïte, qui appartient au sixième et au septième siècle. Dans une dispute contre les gaïanites, qui formaient une secte parmi les eutychiens, il leur dit : « Puisque vous dites que le « corps de Jésus-Christ a été incorruptible dès le moment de l'u- « nion, aussi bien que la divinité, dites-moi, s'il vous plaît, si la « communion du sacré corps et du sang de Jésus-Christ, que « vous offrez, et à laquelle vous participez, n'est pas *véritablement « le vrai corps et le sang de Jésus-Christ* Fils de Dieu ; ou « si c'est un simple pain, tel qu'on en vend dans le marché ; ou « une *figure du corps* de Jésus-Christ, tel qu'était le sacrifice du « bouc qui était offert pour les Juifs. » *A cela le gaïanite répond :* « A Dieu ne plaise que nous disions que la sacrée communion soit « la *figure du corps* du Christ, ou du simple pain ! car nous rece- « vons *véritablement le corps même et le sang même de Jésus-*

meus vere est potus. De pane dixit : *Hoc est corpus meum;* et de vino : *Hic sanguis meus.* Liturgie de saint Germain, dans le tome v du *Thesaurus anecdotorum* de dom Martène, *pag.* 91. — (1) Bonus Pastor pro ovibus suis animam suam posuit, ut in sacramento nostro corpus suum et sanguinem verteret, et oves quas redemerat, carnis suæ alimento satiaret. *Liv.* I, *sur les Évangiles, homélie* XIV, *n°* I. — (2) Non solum ore corporis, sed etiam ore cordis hauritur (sanguis agni). *Ibidem, liv.* II, *homél.* XXII. — (3) Disce veritati vel modo jam credere contestanti. *Panis quem ego dabo, caro mea est, et sanguis meus vere est potus.* Sed prescius conditor noster infirmitatis nostræ, ea potestate qua cuncta fecit ex nihilo, et corpus sibi ex carne semper virginis, operante Spiritu Sancto fabricavit : panem et vinum aqua mixtum, manente propria specie, in carnem et sanguinem suum ad catholicam precem ob reparationem nostram, Spiritus sui sanctificatione convertit. *Vie de saint Grégoire le Grand, par Paul Diacre, c.* XXIII — Voyez les Œuvres de ce Père, tom. IV, pag. 11, édit. des Bénédictins.

« *Christ*, Fils de Dieu, qui s'est incarné, et qui est né de la sainte « mère de Dieu, Marie toujours vierge. » *L'orthodoxe réplique :* « C'est ce que nous croyons et confessons aussi, suivant ce que « Jésus-Christ dit à ses apôtres dans la cène mystique, lorsqu'il « leur donna le pain vivifiant : Prenez et mangez : *ceci est mon* « *corps*. Et en leur donnant le calice, il leur dit: *Ceci est mon sang*. « Il ne leur dit pas : *Ceci est la figure et l'antitype de mon corps* « *et de mon sang* (1). »

742. Saint Isidore de Séville, mort en 630 : « Les apôtres n'é- « taient point à jeun lorsqu'ils ont reçu le corps et le sang du Sei- « gneur, parce qu'il était nécessaire qu'ils mangeassent l'agneau « pascal avant que de recevoir le vrai sacrement, dont cet agneau « n'était que la figure. Mais maintenant l'usage de l'Église uni- « verselle est qu'on ne communie qu'à jeun. Le pain que nous rom- « pons est le corps de Jésus-Christ, qui a dit lui-même : *Je suis le* « *pain de vie*, et le vin est son sang.... Ces choses sont visibles ; « mais, étant sanctifiées, elles deviennent dans le sacrement le « corps divin (2). »

743. Le vénérable Bède, prêtre et moine de Jarou, mort en 735 : « Jésus-Christ nous lave chaque jour de nos péchés dans son « sang, lorsqu'on renouvelle à l'autel la mémoire de sa bienheu- « reuse passion ; que la *substance* du pain et du vin est *changée* « au sacrement de *sa chair et de son sang*, par la sanctification « ineffable du Saint-Esprit ; et qu'ainsi son corps n'est plus percé « ni son sang répandu par les mains des infidèles pour leur perte, « mais que l'un et l'autre sont reçus dans la bouche des fidèles pour « leur salut (3). »

744. Saint Jean Damascène, mort en 750 : « *Si la parole de* « *Dieu est vivante et efficace ; si le Seigneur a fait tout ce qu'il*

(1) *Gaianita :* Absit ut dicamus sacram communionem esse tantum *figuram* corporis Christi aut nudum panem, sed ipsum corpus et sanguinem Christi Filii Dei incarnati, et ex sanctissima Deipara et semper virgine Maria nati, vere accipiamus. — *Orthodoxus :* Sic credimus et sic confitemur juxta dictum Christi ad discipulos in cœna mystica dantis illis vivificum panem : *Accipite et comedite ; hoc est corpus meum*. Similiter et calicem dedit illis, dicens : *Hic est sanguis meus*. Non dixit : Hoc est figura, seu quod vices gerit corporis et sanguinis mei. *Odegos, ou Guide du vrai chemin*, c. XXIII. — (2) Panis enim quem frangimus, corpus Christi est, qui dicit : *Ego sum panis vivus*. Vinum autem sanguis ejus est... Hæc autem duo sunt visibilia : Sanctificata tamen per Spiritum Sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt. *Liv.* I, *des Offices*, c. XVIII. — (3) Panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur. *Homélie sur l'Épiphanie*.

« *a voulu ;* s'il a dit : *Que la lumière soit faite, et la lumière a* « *été faite ; que le firmament soit fait, et le firmament a été fait ;* « *si les cieux ont été affermis par sa parole, et toute leur vertu* « *par le souffle de sa bouche ;* si le ciel et la terre, l'eau, le feu, « l'air, et tout ce que le monde a de beau, a été fait et achevé par « la parole de Dieu, ainsi que l'homme, cette admirable créature ; « si le Verbe de Dieu s'est fait homme, parce qu'il l'a voulu ; et s'il « s'est formé un corps du sang pur et immaculé de sa mère, tou- « jours vierge, *pourquoi ne pourrait-il pas du pain faire son* « *corps,* et *du vin mêlé d'eau faire son sang ?* Au commencement, « Dieu a dit : *Que la terre produise de l'herbe verte ;* et, étant ar- « rosée par les pluies du ciel, elle en produit encore tous les jours « par la vertu et la fécondité que lui imprime cette parole. Dieu « dit aussi : *Ceci est mon corps ; faites ceci en mémoire de* « *moi* (1). Comment cela se fera-t-il, disait la sainte Vierge à l'ange « qui lui annonçait le mystère de l'incarnation, *puisque je ne con-* « *nais point d'homme ?* L'ange lui répondit : *L'Esprit-Saint des-* « *cendra en vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son* « *ombre.* Vous aussi vous demandez comment le pain devient le « corps du Christ, et le vin mélangé d'eau devient son sang : je « vous répondrai que le Saint-Esprit survient, et fait des choses « qui surpassent toutes nos paroles et toutes nos pensées (2). C'est « le corps qui est vraiment uni à la Divinité, le même qui est né « de la sainte Vierge ; non que le corps qui est monté au ciel en des- « cende maintenant, mais parce que le pain et le vin sont changés « au corps et au sang de Dieu. Si vous voulez savoir comment cela « se fait, qu'il vous suffise d'entendre que cela se fait par le Saint- « Esprit, comme par le même Saint-Esprit le Seigneur s'est fait à « lui-même et pour lui-même un corps du sang de la sainte Vierge « sa mère. Nous ne pouvons connaître autre chose en ces mys- « tères, sinon que la parole de Dieu est véritable et toute-puissante, « et que la manière dont ils s'opèrent est incompréhensible. Néan- « moins on peut dire que, de même que le pain qui sert de nour-

(1) Si ipse Deus ex sanctæ semperque virginis purissimis et incontaminatis sanguinibus ipse sibi nullo semine carnem compegit, cur demum panem corpus, vinum item et aquam sanguinem suum efficiendi potens non sit ? In principio dixit : Producat terra herbam virentem ... Dixit perinde Deus : *Hoc est corpus meum,* et *hic est sanguis meus.* Liv. IV, de la Foi orthodoxe, c. XIII. — (2) Tu quoque nunc quæris, qui panis fiat corpus Christi, ac vinum et aqua sanguis illius. Ego vero tibi respondeo Spiritum Sanctum supervenire, et ea facere quæ sermonem conceptumque omnem procul exsuperant. *Ibidem.*

« riture à l'homme, et le vin mêlé d'eau qui lui sert de breuvage, « se changent en la substance de son corps et de son sang; ainsi, « par l'invocation et la venue du Saint-Esprit, le pain et le vin « mêlé d'eau sont *changés* au corps et au sang de Jésus-Christ « d'une manière toute surnaturelle (1). Le pain et le vin ne sont « point la *figure* du corps et du sang de Jésus-Christ, à Dieu ne « plaise ! c'est le corps même de Jésus-Christ uni à la Divinité; il n'a « pas dit : *Ceci est la figure de mon corps*, mais bien, *Ceci est mon* « *corps;* ni *Ceci est la figure de mon sang*, mais bien, *Ceci est* « *mon sang* (2). Si quelques-uns ont appelé le pain et le vin les « antitypes, ou les images, ou les figures du corps et du sang de « Jésus-Christ, comme l'a fait saint Basile, ils ne l'ont pas dit après « la consécration, mais avant que l'oblation fût consacrée (3). »

745. Les Pères du second concile de Nicée, de l'an 787, ont approuvé l'écrit du diacre Épiphane, où nous lisons le passage suivant : « Nul des apôtres ou des illustres Pères qui ont été comme « les trompettes du Saint-Esprit n'a appelé du nom d'*image* du « corps de Jésus-Christ le sacrifice non sanglant qui s'opère en « mémoire de sa passion et de tous ses mystères. Car le Seigneur « ne leur a pas enseigné de parler ainsi, ni de faire profession de « cette foi; mais il leur dit dans l'Évangile : *Si vous ne mangez* « *la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'en-* « *trerez point au royaume des cieux; celui qui mange ma chair* « *et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui.* Et, *ayant* « *pris le pain, et l'ayant béni, il le rompit, et dit : Prenez et* « *mangez; ceci est mon corps. De même ayant pris le calice,* « *et l'ayant béni, il leur dit :* Buvez-en tous; *ceci est mon sang* « *du Nouveau-Testament, qui est répandu pour plusieurs en ré-* « *mission des péchés.* Il ne leur dit pas : Prenez et mangez; *ceci* « *est mon image*... Il est donc clair que ni le Seigneur, ni les

(1) Panis ipse et vinum in corpus et sanguinem Dei transmutantur. Si requiras, quonam pacto istud fiat, sat tibi sit audire hoc fieri per Spiritum Sanctum... Panem item et vinum et aquam per Spiritus Sancti invocationem et adventum, modo qui naturæ viribus et conditione sublimior est, in Christi corpus et sanguinem convertuntur, ut nequaquam duo sint, sed unum et idem. *Ibidem.* — (2) Nec vero panis et vinum Christi corporis et sanguinis figura sunt, absit, sed ipsum Domini corpus deitate dotatum; cum ipse Dominus dixerit : *Hoc est*, non figura corporis, sed *corpus meum :* neque figura sanguinis, sed *sanguis meus.* Ibidem. — (3) Quod si nonnulli panem vinumque, corporis et sanguinis Domini antitypa seu imagines figurasve vocaverunt, velut divinus Basilius, non hoc post consecrationem dixerunt, sed antequam oblatio ipsa consecraretur, vocem hanc usurparunt. *Ibidem.*

« apôtres, ni les Pères, n'ont appelé *image* le sacrifice non sanglant « qui est offert par le prêtre; mais qu'ils l'ont appelé le *corps* « *même* et le *sang même*. Les dons eucharistiques s'appellent *anti-* « *types* (figures) avant qu'ils soient consacrés; mais après la con- « sécration ils sont appelés, ils sont et on les croit *proprement* « *corps et sang* (1). » Nous aurions pu citer encore, en faveur du dogme de la présence réelle, parmi les auteurs du huitième siècle, Ambroise Autpert, Béatus, Ethérius, Alcuin, et saint Paulin d'Aquilée.

746. Théodulphe, évêque d'Orléans, mort en 821 : « Ayant « abandonné les sacrifices de l'ancienne loi qui ont pris fin, l'É- « glise en célèbre un nouveau, qui est un mystère, offrant du pain « et du vin en mémoire de celui qui est le pain vivant descendu « du ciel, et qui a dit : *Je suis la vraie vigne;* afin que, par l'obla- « tion visible des prêtres et la consécration invisible du Saint-Es- « prit, le pain et le vin *passent* en la dignité du corps et du sang « de Jésus-Christ (2). »

747. Saint Théodore Studite, mort en 826, réfutant les iconoclastes qui prétendaient qu'on ne pouvait représenter Jésus-Christ qu'en faisant commémoration de lui dans la liturgie, s'exprime ainsi : « Comment appelez-vous ce qui se fait par le prêtre « dans la célébration des mystères et le chant des cantiques sa- « crés? L'appelez-vous *image* ou *verité ?* Si vous l'appelez *image*, « vous dites une chose absurde; vous tombez d'un blasphème « dans un autre, comme font ceux qui, étant enfoncés dans la boue, « s'y enfoncent de plus en plus lorsqu'ils veulent en tirer un pied. « Mais vous n'avez pas craint de vous faire noter d'impiété en « avançant une proposition qui vous a paru convenir à la défense

(1) Nemo unquam sanctorum apostolorum, incruentum nostrum sacrificium in memoriam passionis Christi Domini Dei nostri et totius dispensationis factum, *imaginem* corporis illius dixerit. Nam is qui accepit a Domino, sic non dicit aut confitetur, sed audiunt eum sic dicentem evangelice : *Nisi comederitis carnem, etc. Et cum accepisset panem, etc.* Non autem dixit : Sumite, edite *imaginem* corporis mei... Legas quousque voles, nunquam invenies, neque Dominum, neque apostolos, neque Patres, incruentum illud sacrificium, quod a sacerdote offertur, imaginem dixisse, verum ipsum corpus et ipsum sanguinem. Attamen ante sanctificationis consecrationem, quibusdam Patribus pie sane visum est, antitypum, hoc est exemplar similis formæ nominare.... Quod ante sanctificationem antitypa vocaverunt, post consecrationem autem, corpus Domini et sanguinem Christi, atque ita esse creduntur. *Act.* VI. Labbe, *tom.* VII, *col.* 837. — (2) Per visibilem sacerdotum oblationem et invisibilem Sancti Spiritus consecrationem, panis et vinum in corporis et sanguinis Domini transeunt dignitatem. *Liv. du Baptême*, c. XVIII.

« de votre cause. Si vous l'appelez *vérité*, comme *elle l'est en* « *effet*, puisque les fidèles, en recevant le *corps et le sang* de Jé- « sus-Christ, confessent, par l'autorité de la parole divine, que « c'est *son corps et son sang*, pourquoi vétillez-vous en tournant « en figures les mystères de la vérité (1)? »

748. Saint Nicéphore, patriarche de Constantinople au commencement du neuvième siècle, n'est pas moins exprès : « Qui « n'admirera, dit-il, la sottise et l'inconstance de l'iconoclaste? Il « avouait tout à l'heure qu'on reçoit *proprement* et *véritablement* « *le corps* de Jésus-Christ, et maintenant il désigne sous le nom « d'*image* ce que nous recevons. Peut-on s'imaginer une plus « grande stupidité que de dire de la même chose, qu'elle est *pro-* « *prement* et *véritablement* le corps de Jésus-Christ, et qu'elle en « est l'image? Pour nous, nous n'appelons point ces dons *images* « ou *figures*, quoiqu'ils s'opèrent symboliquement, mais le corps « même du Christ uni à la divinité. Lui-même nous dit : *Si vous* « *ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang,* « *vous n'aurez point la vie en vous.* Et c'est ce qu'il donna à ses « disciples, en leur disant : *Prenez et mangez mon corps,* et non « *l'image de mon corps.* Car comme il s'est formé lui-même une « chair prise de la sainte Vierge, et, s'il est permis d'expliquer ces « choses par une comparaison humaine, comme le pain et le vin « mêlé d'eau sont naturellement changés au corps et au sang de « ceux qui en font usage, et ne deviennent pas un autre corps que « celui qui était déjà, de même ces dons, par la prière du prêtre et « l'avénement du Saint-Esprit, sont *changés surnaturellement au* « *corps et au sang de Jésus-Christ.* C'est ce que contient la de- « mande du prêtre; et nous n'entendons point que ce soient deux « corps, mais nous croyons que ce n'est qu'un même et unique « corps. S'ils sont appelés quelque part antitypes (figures), ce n'est « pas après, mais avant la consécration, qu'ils sont ainsi nom- « més (2). »

(1) Quomodo appellas quæ a sacerdote in hierologia sacrisque hymnis tractantur? Imaginem, an veritatem? Quod si imaginem, o rem absurdam!... Sin autem veritatem, ut revera est, ipsum enim corpus et sanguinem fideles dum sumunt, divinæ vocis auctoritate confitentur, quorsum nugaris, veritatis mysteria ad figuras traducens? *Antirrhétique,* dans les *Œuvres* de Sirmond, *tom.* v, *pag.* 77. — (2) Nos neque imaginem neque figuram corporis illius hæc dicimus, licet symbolice conficiantur, sed ipsum Christi corpus deificatum, illius enim dicentis vox est : *Nisi manducaveritis carnem, etc.* Hoc etiam discipulis exhibebat : *Accipite, manducate corpus meum,* dicens, non *imaginem* corporis mei.... Quemadmodum panis et vinum et aqua naturaliter in corpus et sangui-

749. Amalarius de Metz, abbé de Hornbac, mort en 837 : « Le « sang des animaux qu'on immolait dans l'ancienne loi était la fi- « gure du *vrai* sang de Jésus-Christ. C'est Jésus-Christ lui-même « qui nous a donné ce calice dans lequel nous buvons son sang, « lorsqu'après avoir consommé le premier calice dans la cène, il « fit *succéder la vérité à la figure*, comme le rapporte saint Luc : « *Il prit le calice après souper, en disant : Ce calice est la nou-* « *velle alliance en mon sang, qui sera répandu pour vous*; c'est « le *sang qui a coulé de mon côté* pour accomplir la loi an- « cienne (1). »

750. Raban Maur, archevêque de Mayence : « Qui se persuade- « rait jamais que le pain eût pu être changé en chair et le vin en « sang, si le Sauveur lui-même ne nous en eût assurés, lui qui a « créé le pain et le vin, et qui a tout fait de rien ? Il est plus facile « de faire quelque chose d'une autre, que de créer toutes choses de « rien (2). » Ailleurs : « Le pain et le vin paraissent toujours à nos « yeux; mais étant sanctifiés par le Saint-Esprit, ils *passent en sa-* « *crement du divin corps* (3). »

751. Florus de Lyon : « L'eucharistie est consacrée par les pa- « roles mêmes de Jésus-Christ ; c'est lui qui opère par la majesté « de sa divine puissance ; c'est lui qui, par la vertu du Saint-Esprit « et par la bénédiction céleste, reproduit son saint corps et son « sang (4). Par la puissance ineffable de cette bénédiction, l'obla- « tion est faite le corps et le sang du Fils de Dieu (5). La nature du

nem edentis ac bibentis transmutantur, neque dicemus aliud corpus diversum a primo fieri : ita et hæc supernaturaliter invocatione sacrum facientis et Sancti Spiritus adventu, in corpus et sanguinem Christi transmutantur. Namque hoc petitio sacerdotis continet, et non duo intelligimus, sed unum et idem fieri credimus. Sicubi vero antitypa dicta sunt, non post sanctificationem, sed antequam consecrentur ita nuncupata sunt. *Antirrhétique* II, dans Allatius, *de l'Accord de l'Église occidentale et de l'Église orientale, liv.* III, *c.* XV. — (1) Ille sanguis (animalium) figura fuit veri sanguinis Christi, quem calicem, id est, in quo bibimus sanguinem Christi, initiavit nobis ipse in memorata cœna post consummatum priorem calicem, ut idem Lucas memorat in sequentibus : *Similiter et calicem, etc. :* Hic calix in quo est sanguis qui manavit de latere meo ad complendam legem veterem. *Lettre à Rantgaire, évêque de Noyon*, dans le *Spicilége* de dom d'Achery. — (2) Quis unquam crederet quod panis in carnem potuisset converti, vel vinum in sanguinem, nisi ipse Salvator diceret, qui panem et vinum creavit, et omnia ex nihilo fecit ? Facilius est aliquid ex alio facere, quam omnia ex nihilo creare. *Des Ordres sacrés, c.* XIX. — (3) Hæc autem dum sunt visibilia, sanctificata tamen per Spiritum Sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt. *De l'Institution des clercs*, *c.* XXXI. — (4) Ipse ex Spiritus Paracleti virtute et cœlesti benedictione sanctum corpus et sanguinem suum esse perficit. *Exposition de la messe, n°* LX. — (5) Divinæ

« pain et du vin est changée au sacrement du corps et du sang de « Jésus-Christ (1). »

752. Haimon, évêque d'Halberstadt : « Nous croyons, nous « confessons fidèlement, nous tenons que, par l'opération de la « vertu divine, la substance du pain et du vin se convertit subs- « tantiellement en une autre substance, c'est-à-dire, au corps et « au sang de Notre-Seigneur. Le pain paraît du pain, le vin paraît « du vin, mais, dans la réalité, c'est le corps et le sang de Jésus- « Christ (2). »

753. Hincmar, élu archevêque de Reims en 845, établit la présence réelle par les paroles de la consécration, auxquelles il attribue la même efficacité qu'à la parole dont Dieu s'est servi pour la création, le mystère de l'Incarnation, et les principaux miracles dont il est parlé dans l'Écriture : « Par la sanctification ineffable « du Saint-Esprit, la substance du pain et du vin, dit-il, est « changée au sacrement de la chair de Jésus-Christ (3). » Le pain « est du pain avant la consécration ; après la *consécration*, c'est « la chair de Jésus-Christ. La parole d'Élie a pu faire descendre « le feu du ciel, et la parole du Christ n'aurait pu changer les es- « pèces des éléments ? La parole du Christ a pu faire de rien ce qui « n'était point, et n'aurait pu *changer* ce qui est en ce qu'il n'était « pas (4) ? »

754. Paschase Radbert, abbé de Corbie, mort en 865 : « *Jésus « prit du pain, et l'ayant béni, il le rompit et le donna à ses « disciples, en disant : Prenez et mangez*, CECI EST MON CORPS. « Que ceux-là écoutent, qui veulent exténuer ou affaiblir la force « du mot *corps*, en soutenant que ce n'est pas la vraie chair de Jé- « sus-Christ que l'Église célèbre dans le sacrement, ni son vrai

benedictionis ineffabili potentia efficitur corpus et sanguis unigeniti Filii Dei, sicut ipse testatur : *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* Ibidem, n° LIX. — (1) Panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur. *Ibidem*. — (2) Credimus et fideliter confitemur et tenemus quod substantia illa, panis scilicet et vini, per operationem divinæ virtutis, id est natura panis et vini substantialiter convertatur in aliam substantiam, id est in carnem et sanguinem. *Traité du Corps de Jésus-Christ*, dont nous avons un long fragment dans le *Spicilége* de dom d'Achery. — (3) Panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus Sancti sanctificatione transfertur. *Opuscule sur les vices à éviter*, c. XI. — (4) Panis est ante verba sacramentorum ; ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi.... Antequam consecretur, panis et vinum aqua mixtum est, ubi autem verba Christi accesserunt, corpus et sanguis est Christi. Quod si tantum valuit sermo Heliæ ut ignem de cœlo deponeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? *Ibidem*, c. XII.

« sang, feignant je ne sais quoi, comme s'il n'y avait dans le sacre« ment que la vertu de la chair et du sang de Jésus-Christ. En « avançant que ce n'est ni sa vraie chair ni son vrai sang, ils font « mentir Notre-Seigneur, puisqu'il a dit : *Ceci est mon corps*... « Il n'a pas dit : *Ceci est la vertu* ou *la figure de mon corps;* « mais il a dit, sans fiction et sans détour : *Ceci est mon corps.* « Je m'étonne que quelques-uns disent que ce n'est pas la verité « de la chair ou du sang de Jésus-Christ, mais la vertu de la chair et non la chair même, la vertu du sang et non le sang même, « la figure et non la réalité, l'ombre et non pas le corps (1). » Il enseigne la même chose dans son livre *du Corps et du sang de Jésus-Christ*. « Qu'on ne soit point étonné, dit-il, que le vrai « corps et le vrai sang de Jésus-Christ soit dans le mystère de l'eu« charistie, puisque c'est la volonté du Créateur, qui a fait au ciel « et sur la terre tout ce qu'il a voulu, et parce qu'il l'a voulu. « Encore que la figure du pain et du vin demeure, on doit croire « qu'après la consécration il n'y a pas autre chose dans le sacre« ment que la chair et le sang de Jésus-Christ (2). La substance du « pain et du vin est changée au corps et au sang de Notre-Seigneur « par les paroles de la consécration (3). » Enfin il dit, dans sa lettre à Frudegard, que si on veut se convaincre qu'en disant que l'eucharistie contient la même chair qui est née de la Vierge, il a pensé là-dessus ce qu'en pense toute l'Église, il suffit de se rappeler ce qui se passe dans la liturgie, où, après que le prêtre a demandé à Dieu que le *pain et le vin deviennent le corps de Jésus-Christ*, les fidèles répondent, d'une voix unanime : *Ainsi soit-il.* « C'est ainsi, continue-t-il, que l'Église prie chez toutes les nations

(1) Nescio quid volentes fingere quasi virtus sit carnis et sanguinis in eo sacramento, ut Dominus mentiatur, et non sit vera caro ejus, neque verus sanguis, cum ipsa veritas dicat : *Hoc est corpus meum*.... Neque itaque dixit : Hoc est in hoc mysterio vel virtus, vel figura corporis mei; sed ait non ficte, *Hoc est corpus meum*, etc. Unde miror quid velint nunc quidam dicere, non in re esse veritatem carnis Christi vel sanguinis; sed in sacramento virtutem carnis et non carnem, virtutem sanguinis et non sanguinem, figuram et non virtutem, umbram et non corpus. *Liv.* XI, *sur saint Matthieu*, c. XXVI. — (2) Nullus moveatur de hoc corpore et sanguine, quod in mysterio vera sit caro et verus sit sanguis, cum sic voluit ille qui creavit, *omnia enim quæcumque voluit fecit in cœlo et in terra*, et quia voluit, licet in *figura* panis et vini maneat, hæc sic esse omnino, nihilque aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt. *Du Corps et du sang de Jésus-Christ*, c. I. — (3) Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem commutatur; ita ut deinceps post consecrationem jam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur. *Ibidem*, c. VIII.

« et en toutes les langues. N'est-ce donc pas un crime que d'assister « aux prières qui se font dans la célébration des mystères, et de ne « pas croire ce qui est attesté par la vérité même, et ce qui est cru « par toute l'Église répandue dans l'univers (1)? »

755. L'abbé de Corbie eût-il osé mettre en avant la croyance du monde entier à la présence réelle, si, comme quelques calvinistes l'ont prétendu contre l'évidence des faits et l'autorité de l'histoire, il eût été le premier à parler de ce dogme catholique, le premier qui eût enseigné que Notre-Seigneur Jésus-Christ est véritablement et réellement présent dans l'eucharistie? Dira-t-on que plusieurs écrivains du neuvième siècle, Amalarius, Raban Maur, Florus de Lyon, Haimon d'Halberstadt, Bertramne ou Ratramne, Jean Scott Érigène, ne s'accordent point avec Paschase? que plusieurs même d'entre eux ont attaqué son livre *du Corps et du sang de Jésus-Christ?* Il est vrai que ce Jean Scott, esprit léger et peu versé dans les matières de théologie, s'est écarté de l'enseignement général sur l'eucharistie; mais son livre, qui n'existe plus, a été aussitôt réfuté par Adreval, moine de Fleury, et condamné quelque temps après par les conciles de Rome et de Verceil. D'ailleurs il n'a trouvé de sympathie nulle part, et son erreur est tombée avec lui, sans laisser aucun vestige de son passage. Quant à Amalarius, Raban, Florus, Haimon, ils ont toujours professé, ainsi que nous l'avons montré plus haut, la présence réelle et la transsubstantiation. Ils n'approuvaient point que Paschase eût dit que le corps de Jésus-Christ, dans l'eucharistie, fût le même qui est né de la sainte Vierge, qui a été attaché à la croix; mais ils ne niaient point pour cela que ce fût le même corps quant à la *substance,* mais seulement que ce fût le même corps quant aux apparences ou à la *forme naturelle;* de sorte que le fond de la dispute roulait plutôt sur la manière dont le corps de Notre-Seigneur est présent dans l'eucharistie, que sur la réalité de son existence dans le sacrement. Ratramne lui-même, dont le suffrage toutefois ne nous est pas plus nécessaire que celui de Scott Érigène, reconnaît que, par la consécration du prêtre, le *pain est fait le corps*, et *le vin est fait le sacrement du sang de Jésus-Christ;* que *tous les fidèles confessent que c'est le corps et le sang de Jésus-Christ, et que par conséquent les choses ne sont plus ce qu'elles ont été avant la consécration* (2).

(1) Liv. du Corps et du sang de Jésus-Christ. — (2) Voyez dom Ceillier, *Hist. des aut. eccl., tom.* XIX, *pag.* 136, *etc.*

756. Aussi, lorsque, vers le milieu du onzième siècle, Bérenger osa attaquer le dogme de la présence réelle, il souleva le monde chrétien contre lui. Adelman, évêque de Brescia, qui avait été son disciple; Lanfranc, prieur du monastère du Bec, et depuis archevêque de Cantorbéry; Hugues, évêque de Langres; Théoduin, évêque de Liége; Guitmund, qui de moine devint archevêque dans le royaume de Naples, s'élevèrent contre cette hérésie, reprochant à son auteur de *scandaliser l'Église universelle*, de se *séparer de l'unité de notre mère la sainte Église*, de vouloir *troubler la république de la cité chrétienne;* et les papes et les évêques le condamnèrent dans plus de quinze conciles, dont plusieurs se tinrent à Rome; et les prêtres, et les moines, et les simples fidèles, le traitèrent d'impie et d'hérétique. Frappé d'une réprobation générale, après bien des tergiversations il finit par renoncer entièrement à ses erreurs, reconnaissant le mystère ineffable contre lequel il avait blasphémé.

757. Nous avons d'ailleurs prouvé, par le témoignage des Pères grecs et des Pères latins, que le dogme de la présence réelle a été constamment reçu dans l'Église pendant les huit premiers siècles, sans interruption. Il faut donc reconnaître que ce dogme vient des apôtres, dont l'enseignement n'a pu, de l'aveu des protestants, s'écarter en rien de la doctrine de Jésus-Christ.

758. On nous fait une objection : on dit que les Pères désignent l'eucharistie sous le nom de *pain*, sous celui de *signe*, de *figure*, de *type*, d'*image;* ce qui, ajoute-t-on, ne peut s'accorder avec la croyance au dogme de la présence réelle. Nous conviendrons qu'on trouve ces expressions dans les Pères; mais on a tort d'en conclure qu'ils n'admettaient point la présence réelle. En effet, les Pères ont-ils dit que le sacrement de l'eucharistie ne contient que du pain et du vin; que le pain et le vin sont après la consécration ce qu'ils étaient auparavant? Non! Ont-ils dit que le pain et le vin ne sont qu'un *signe*, qu'une *figure*, qu'une *image*, qu'un *type* du corps et du sang de Jésus-Christ? Non! Mais ceux-là même qui ont employé les mots de *signe*, de *figure*, de *type*, d'*image*, comme saint Cyrille de Jérusalem, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, saint Augustin, saint Gaudence, répètent que, par la consécration, le pain et le vin *deviennent* le corps et le sang de Jésus-Christ, *sont faits* le corps et le sang de Jésus-Christ, *sont changés* au corps et au sang de Jésus-Christ. Ce n'est donc point par l'usage que les Pères ont fait des mots de *signe*, de *figure* ou d'*image*, en parlant de l'eucharistie, que nous devons juger de

leur croyance ; c'est au contraire par leur croyance qui nous est connue, qu'ils ont clairement exprimée, que nous devons déterminer le sens de ces mots, qui n'excluent pas plus par eux-mêmes la réalité du corps et du sang de Notre-Seigneur, que le mot de sacrement, qui de sa nature est un signe, ne l'exclut dans la bouche des catholiques. Il est des signes, des figures qui ne contiennent point la réalité des choses qui en sont l'objet, comme on le voit par les figures de l'Ancien Testament. Mais il est d'autres figures qui contiennent les dons qu'elles signifient : tels sont les sacrements de la nouvelle alliance, qui contiennent la grâce dont ils sont les signes ; tel est, particulièrement, le sacrement de l'eucharistie, qui nous offre, en réalité, la chair et le sang de Jésus-Christ, comme étant vraiment la nourriture et le breuvage de notre âme, *signifiés* ou figurés par les espèces sensibles du pain et du vin : *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.*

§ III. *Preuve de la présence réelle, tirée de la croyance générale et constante de l'Église universelle.*

759. On prouve le dogme de la présence réelle par la *prescription*, c'est-à-dire par la *possession* ou la croyance générale et constante de l'Église. Nous dirons donc : Ce que l'Église universelle croit et qu'elle a toujours cru ne peut venir que des apôtres, que de Jésus-Christ. Or, l'Église universelle croit et a toujours cru que le corps et le sang de Jésus-Christ sont réellement présents dans l'eucharistie ; donc le dogme de la présence réelle nous vient des apôtres, de Jésus-Christ.

760. Premièrement, l'Église universelle croit que Notre-Seigneur est réellement présent dans l'eucharistie. De l'aveu de nos frères séparés, elle croit ce qu'elle croyait au seizième siècle, ce qu'elle croyait lorsque Zwingle et Calvin ont commencé à dogmatiser. Or, au seizième siècle elle croyait au dogme de la présence réelle. Il était reçu alors dans l'Église catholique, chez les Latins, chez les Grecs, et ceux des Orientaux qui sont en communion avec le saint-siége, que Jésus-Christ est *véritablement*, *réellement* et *substantiellement* présent dans le sacrement de l'autel, ainsi qu'on le voit par les décrets du concile de Trente, auxquels ont souscrit tous les catholiques. Et ce qu'il est important de remarquer, c'était aussi la croyance des Grecs schismatiques. Les ennemis de la présence réelle ayant cherché à se faire des partisans chez les Grecs, Jérémie, patriarche de Constantinople, leur répondit nette-

ment, en 1570 : « C'est une chose décidée par le jugement de l'É-« glise, que, dans la cène, après la consécration et la bénédiction, « le pain se trouve changé au corps même de Jésus-Christ, et le « vin en son sang, par la vertu du Saint-Esprit.... Le propre corps, « le corps véritable de Jésus-Christ est contenu sous les espèces « du pain et du vin. » Et Cyrille Lucar, un des successeurs de Jérémie, ayant osé publier une profession de foi contraire à cette déclaration, fut anathématisé par le concile de Constantinople de 1638, où se trouvèrent, avec le patriarche de cette ville, le patriarche de Jérusalem, celui d'Alexandrie, et vingt-trois évêques d'Orient. Il fut aussi condamné par un autre concile de Constantinople, en 1642. Les conciles de Jérusalem de 1668, et de Bethléem de 1672, se sont également déclarés en faveur de la présence réelle. D'ailleurs, les liturgies de l'Église grecque ne laissent aucun doute sur ce point; elles s'accordent parfaitement avec les liturgies de l'Église latine. Enfin, nous trouvons la même croyance dans les écrits, les professions de foi, les eucologes et les liturgies des Syriens, des Arméniens, des Maronites, des Cophtes, des Éthiopiens, des eutychiens ou jacobites, des nestoriens, des Russes ou Moscovites. Ainsi donc, au seizième siècle comme aujourd'hui, le dogme de la présence réelle était reçu, non-seulement dans l'Église catholique, mais encore chez les Grecs schismatiques et chez les différentes sectes de l'Orient, dont quelques-unes, comme celles des nestoriens et des eutychiens, sont séparées de l'Église romaine depuis le cinquième siècle (1).

761. Secondement, ce que l'Église universelle croit, ce qu'elle croyait au seizième siècle, elle l'a toujours cru ; ce qu'elle enseigne aujourd'hui, elle l'enseignait hier, et l'a enseigné dans tous les temps. D'abord, son enseignement ne varie point ; il ne varie pas plus que la vérité, puisque celui qui est la vérité même lui a promis d'*être avec elle tous les jours*, absolument tous les jours, *jusqu'à la consommation des siècles* (2). D'ailleurs, si l'Église n'a pas toujours eu la même croyance au sujet de la présence réelle, si la foi de nos pères a été altérée, si elle a souffert des variations, dites-nous donc comment cette altération a pu être universellement adoptée, tant en Orient qu'en Occident, non-seulement par les catholiques, mais encore par les schismatiques et les différentes sectes d'hérétiques, aussi séparés entre eux qu'ils le sont de l'É-

(1) Voyez la *Perpétuité de la foi sur l'eucharistie*, etc. ; le Traité *de Re sacramentaria*, liv. IV, etc. — (2) Saint Matthieu, c. XXVIII, v. 20.

glise romaine. De grâce, dites-nous depuis quand ce nouveau dogme a paru dans le monde, quel en est l'auteur, et comment il s'est répandu partout? Il serait bien étonnant qu'on ignorât le novateur sur ce point, tandis que l'on connaît les Arius, les Pélage, les Nestorius, les Eutychès, les Macédonius, les Wiclef, les Luther, les Calvin, tous ceux qui ont voulu innover en matière de religion. On ne se persuadera point qu'un aussi grand changement dans une chose aussi importante, et tenant de si près à la pratique de tous les fidèles et de tous les jours, ait pu s'opérer sans bruit, sans difficulté, sans réclamation aucune. En effet, si, lorsque Bérenger se mit à parler contre la présence réelle, il rencontra la plus vive résistance, et de la part des peuples, qui le traitaient d'impie, et de la part des docteurs, qui réfutèrent ses erreurs, et de la part des évêques, des papes et des conciles, qui le condamnèrent comme novateur; celui qui, avant Bérenger, aurait eu la témérité de fabriquer ce même dogme, aurait-il pu le propager sans éprouver la moindre contradiction? Ce dogme, sans contredit l'un des plus grands et des plus incompréhensibles mystères de la religion; ce dogme, dont on ne peut rendre raison que par la foi, et qui réduit notre entendement en servitude; ce dogme, qu'on eût présenté comme venant des apôtres, quoiqu'il fût inconnu jusqu'alors dans l'Église, n'eût-il pas soulevé le monde entier contre son auteur? N'eût-on pas crié de toute part à l'ignorance ou à l'imposture? Et les évêques et les papes, qui se sont toujours prononcés contre toute nouveauté, n'eussent-ils pas frappé d'anathème le premier qui eût osé aggraver, outre mesure, le joug de la foi, en altérant l'enseignement de l'Église et la croyance de tous les peuples? Cependant l'histoire garde ici le silence; il ne nous reste aucun vestige, aucune trace des réclamations, des débats qu'eût infailliblement occasionnés le dogme de la présence réelle, s'il n'eût toujours été reçu partout comme ayant été transmis par les apôtres. Donc on a toujours cru, dans l'Église, à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie.

762. De plus, si ce dogme s'était introduit dans l'Église, c'eût été ou depuis le neuvième siècle jusqu'au temps de Calvin; ou depuis le cinquième siècle jusqu'au neuvième; ou depuis la mort des apôtres jusqu'au cinquième siècle. Or, on ne peut admettre aucune de ces suppositions. D'abord, ce dogme ne s'est point introduit depuis le neuvième siècle jusqu'au temps de Calvin. Venu des Latins, il eût été repoussé par les Grecs, et principalement par les schismatiques, dont la séparation remonte au neuvième siècle. Il

eût également été repoussé par les nestoriens, les eutychiens et autres hérétiques, dont les sectes remontent encore plus haut que le schisme des Grecs. Venu des Grecs schismatiques, il eût soulevé les réclamations et des Orientaux et des Latins. On n'eût pas manqué de s'adresser de part et d'autre de vifs reproches, de s'accuser mutuellement d'altérer la vraie foi, la doctrine de Jésus-Christ. Cependant on ne trouve pas la moindre dissidence, au sujet de la présence réelle, entre les Églises de l'Orient et celles de l'Occident, quoiqu'il y ait eu d'assez vives contestations entre elles sur la manière de célébrer les saints mystères, en ce qui regarde le pain azyme et le pain levé. Il faut donc renoncer à la première supposition. Le dogme que nous défendons ne s'est point introduit non plus depuis le cinquième au neuvième siècle ; ni les Grecs ne l'eussent toléré chez les Latins, ni les Latins ne l'eussent toléré chez les Grecs. On connaît les rivalités qui se sont manifestées entre l'une et l'autre Église, depuis la fin du deuxième siècle, à l'occasion du jour de la célébration de la Pâque, et qui se sont développées depuis, plus ou moins sensiblement, jusqu'à l'époque du schisme de Photius. D'ailleurs, les nestoriens et les eutychiens se fussent-ils prêtés à cette innovation ? ne l'eussent-ils pas, au contraire, reprochée aux catholiques, en s'en prévalant pour justifier leurs propres erreurs et leur séparation ? La seconde supposition n'est donc pas plus admissible que la première. Enfin, le dogme de la présence réelle n'a pu s'introduire depuis la mort des apôtres jusqu'au cinquième siècle. Plus on se rapproche des temps apostoliques, plus il est difficile de supposer que l'Église ait varié dans son enseignement. Les calvinistes, les anglicans et les luthériens en conviennent eux-mêmes généralement ; ils ont été forcés d'avouer que, pendant les trois ou quatre premiers siècles, l'Église a conservé pure et intacte la doctrine de Jésus-Christ. D'ailleurs, était-il possible que tous les chrétiens, qui étaient répandus dans les différentes parties du monde, s'accordassent à sanctionner comme venant de Dieu un dogme qu'ils n'auraient pas reçu de leurs pères ? Nous ajouterons que c'était l'usage dans les premiers temps, usage qui s'est maintenu jusqu'au sixième siècle, de communier toutes les fois qu'on assistait à la célébration des saints mystères, et de porter la communion aux absents. Le dogme eucharistique intéressait donc au suprême degré tous les chrétiens ; il était donc impossible que ce dogme souffrît la moindre altération, sans que ce changement fut aussitôt remarqué par les évêques, les prêtres, les diacres, et même par les simples fidèles. Or,

nous le demandons, quel motif eût pu les déterminer tous à favoriser ce changement? Quel avantage pouvaient-ils se promettre, tandis qu'ils étaient sous le couteau de la persécution, à soutenir et à pratiquer un nouveau dogme qui ne pouvait être qu'un sujet de triomphe pour les cérinthiens, les valentiniens, les marcionites, les ariens et autres ennemis de l'Église, et une occasion, pour les païens, de calomnier les chrétiens de la manière la plus atroce? Concluons donc que le mystère de la présence réelle n'a pu être inventé ni depuis la mort des apôtres, au cinquième siècle, ni du cinquième siècle au neuvième, ni du neuvième au temps de la Réforme. Donc, ce dogme a toujours été reçu dans l'Église; donc, il vient des apôtres et de Jésus-Christ; donc, encore une fois, on doit l'admettre, sous peine d'encourir les anathèmes de Notre-Seigneur: Celui qui ne croira pas, sera condamné : *Qui non crediderit, condemnabitur.*

§ IV. *Peut-on démontrer que la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie soit impossible?*

763. Il en est de la présence réelle comme de la trinité des personnes en Dieu, de l'incarnation du Verbe, de la prédestination, de la résurrection des corps, de l'éternité des peines ; c'est un mystère, un mystère incompréhensible ; il est inaccessible à nos sens, aux investigations de l'intelligence humaine. Ce serait donc évidemment s'écarter des règles de la sagesse, que d'examiner philosophiquement, ne prenant pour guide que la raison, si la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie est possible ou non. Tel ou tel mystère existe-t-il? tel ou tel dogme est-il révélé? tel ou tel sacrement qui déroge au cours ordinaire de la nature, aux lois du monde physique, est-il d'institution divine? Voilà l'objet de notre examen ; voilà quelle doit être l'étude du sage, du chrétien, du vrai philosophe. Or, nous l'avons prouvé, et par l'autorité de l'Église, sans laquelle c'en est fait de la foi chrétienne, et par les saintes Écritures, dont le sens que nous leur avons donné s'accorde parfaitement avec les traditions apostoliques, et par l'enseignement des saints Pères, et par la croyance générale de tous les temps, le corps de Jésus-Christ est réellement présent dans le sacrement de l'eucharistie, en vertu de la puissance divine, qui l'emporte autant sur les conceptions de l'homme, quel que soit son génie, que l'infini l'emporte sur le fini, le Créateur sur la créature. Donc, la présence réelle est possible. Il faudrait donc être Juif pour

demander comment Jésus-Christ, le Fils de Dieu, peut nous donner sa chair à manger.

764. « Ce *comment*, disait saint Cyrille d'Alexandrie, est tout « à fait judaïque, et sera la cause du dernier supplice. Car ceux-là « seront justement réputés coupables des crimes les plus graves, « qui osent attaquer, par leur incrédulité, le suprême Créateur de « toutes choses, et qui, sur ce qu'il veut opérer, ont le front d'en « chercher le *comment*. L'esprit brut et indocile rejette comme « extravagant tout ce qui est au-dessus de sa portée ; son ignorante « témérité le porte à un orgueil extrême.... Les Juifs devaient, sans « hésiter, recevoir les paroles du Sauveur, dont ils avaient admiré « plusieurs fois la vertu toute divine, et cette puissance invincible « sur la nature, qu'il leur avait montrée lui-même par ses pro- « diges. Et les voilà qui profèrent encore sur Dieu cet insensé « *comment*, comme s'ils ne sentaient pas que cette manière de « parler est un blasphème, puisque dans Dieu réside le pouvoir « de faire tout ce qu'il veut.... Que si tu persistes, ô Juif, à proférer « ce *comment*, je te demanderai à mon tour, moi, comment la « verge de Moyse fut changée en serpent, comment les eaux fu- « rent changées en sang? Il convenait donc d'en croire à Jésus- « Christ et d'ajouter foi à ses paroles, plutôt que de s'écrier si in- « considérément, si témérairement : *Comment* peut-il, celui-ci, « nous donner sa chair à manger?... Pour nous, en recevant les « divins mystères, ayons une foi exempte de toute curiosité. Voilà « ce qu'il faut, et non point faire entendre de *comment* aux paroles « qui s'y disent (1). » Tel est le langage des Pères, lorsqu'ils parlent du mystère de l'eucharistie. « Pourquoi, dit saint Jean Chry- « sostome, vous efforcez-vous de sonder ce qui n'a point de fond? « Pourquoi cherchez-vous à comprendre des choses incompréhen- « sibles? Pourquoi voulez-vous pénétrer ce qui est impénétrable (2)? « Ne prétendons point juger les choses divines par la raison, ni les « assujettir aux lois et aux nécessités de la nature. Croyons Dieu « en toutes choses, et ne le contredisons point, quoique ce qu'il « nous dit nous semble contraire à *nos pensées* et à *nos yeux*. Que « l'autorité de sa parole soit plus forte sur nous que nos *yeux* et « nos *pensées*. Ainsi donc, puisque c'est sa parole qui nous dit, « *Ceci est mon corps*, soyons-en persuadés, croyons-le, et voyons- « le avec les yeux de la foi (3). Celui qui est doué de l'œil de la foi,

(1) Liv. IV, sur saint Jean, c. VI. — (2) Homélie VI, sur saint Jean. — (3) Homélie XXIII sur saint Jean.

« dit saint Éphrem, aperçoit Dieu dans une clarté intuitive; et, « d'une foi pleine et assurée, il mange le corps sacré et boit le sang « de l'agneau sans tache, sans se livrer, sur cette sainte et divine « doctrine, à des recherches curieuses.... Pourquoi vouloir pénétrer ce qui est impénétrable? Si vous sondez avec curiosité, vous « ne méritez plus le nom de fidèle, mais celui de téméraire. Soyez « donc innocent et docile. Participez au corps immaculé et au « sang du Seigneur avec une foi très-pleine, assuré que vous mangez l'agneau tout entier. Car les mystères du Christ sont un feu « immortel : gardez-vous de les scruter avec témérité, de peur « qu'en y participant vous n'en soyez consumé.... Pour moi, ne « pouvant saisir par la pensée les mystères du Christ, je n'ose m'avancer plus loin, ni essayer d'atteindre à la hauteur de ces mystères profonds et sacrés; et si j'en voulais parler audacieusement, « je ne les comprendrais pas davantage. Je ne serais qu'un téméraire, un insensé, battant l'air de mes vains et inutiles efforts; « car l'air échappe à toute prise par sa rareté et sa ténuité : et ces « saints, ces adorables, ces redoutables mystères, outre-passent « toutes les forces de mon génie (1). »

ARTICLE IV.

Si dans l'eucharistie la substance du pain et du vin est changée au corps et au sang de Jésus-Christ.

765. Il est de foi que, dans le sacrement de l'eucharistie, la substance du pain et du vin est changée au corps et au sang de Jésus-Christ, de sorte qu'après la consécration il ne reste du pain et du vin que les espèces ou apparences, qui frappent nos sens comme avant la célébration des saints mystères. Voici la décision du concile de Trente : « Si quelqu'un dit que, dans le très-saint « sacrement de l'eucharistie, la substance du pain et du vin reste « conjointement avec le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et nie cette admirable et singulière conversion de toute « la substance du pain au corps, et de toute la substance du vin au « sang de Jésus-Christ, ne restant seulement que les espèces du « pain et du vin; laquelle conversion l'Église catholique appelle du « nom très-propre de transsubstantiation; qu'il soit anathème (2). »

(1) Sermon contre la curiosité à sonder la nature de Dieu. — (2) Si quis dixerit, in sacrosancto eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabi-

Ce décret est dirigé contre ceux des protestants qui, tout en admettant la présence réelle, prétendent que la substance du pain et du vin n'est point détruite, mais que Jésus-Christ est, dans l'eucharistie, ou par *impanation*, comme le pensait Osiandre, c'est-à-dire par l'union réelle ou hypostatique du corps de Notre-Seigneur avec le pain ; ou par *consubstantiation*, comme le veulent généralement les luthériens, qui soutiennent que le corps de Jésus-Christ est présent *avec* la substance, ou *sous* la substance, *ou* dans la substance du pain. Ces deux systèmes ont été condamnés par le dernier concile général, dont le jugement est d'ailleurs conforme à l'Écriture sainte et à la tradition.

766. Premièrement, ce jugement est fondé sur l'Écriture sainte. De l'aveu de nos adversaires, les paroles de Notre-Seigneur : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, expriment clairement la présence réelle. Or, cela posé, nous faisons le raisonnement suivant : Ou le corps de Jésus-Christ est présent dans l'eucharistie par *impanation* ; ou il y est présent par *consubstantiation :* ou il y est présent par *transsubstantiation*. Il n'y est point présent par *impanation* ; ce système est si absurde, qu'il ne trouve plus de partisans parmi les protestants. On ne peut dire non plus qu'il y soit présent par *consubstantiation*, qu'il s'y trouve conjointement avec la substance du pain, de quelque manière qu'on l'explique ; car Jésus-Christ n'a pas dit : *Ici, dans ce pain, sous ce pain, avec ce pain, est mon corps : ici, dans ce vin, sous ce vin, avec ce vin, est mon sang :* mais bien : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang :* c'est-à-dire, Ceci que je tiens en mains *devient*, par la vertu de mes paroles, et est véritablement mon corps et mon sang, *se convertit, se change, se transsubstantie* en mon corps et en mon sang. Ces paroles ne sont pas susceptibles d'un autre sens. Le pronom *ceci* ne peut se rendre par l'adverbe *ici*, à moins que la chose qui se voit ne soit destinée par sa nature à en contenir une autre, ou que ceux à qui l'on parle ne soient prévenus du sens qu'on lui donne. D'après l'usage on peut bien dire, en montrant un vase qui contient des liquides, *ceci est du vin ;* ce qui répond à cette proposition : *ici est du vin ;* personne ne s'y méprend. Mais le pain et le vin ne sont point destinés, de leur nature, à contenir le corps et

rem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus, et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini; quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat ; anathema sit. *Sess.* XIII, *can.* II. — Voyez aussi le ch. IV de la même session.

le sang de Jésus-Christ; et Jésus-Christ n'a point averti ses disciples que le pain et le vin contenaient son corps et son sang. On ne peut donc admettre la *consubstantiation*. Donc il faut reconnaître que le corps et le sang de Jésus-Christ sont présents dans le sacrement de l'eucharistie par *transsubstantiation*, ou, ce qui revient au même, que la substance du pain est changée au corps, et la substance du vin est changée au sang de Jésus-Christ. Et c'est dans ce sens que l'Église a toujours entendu ces paroles de l'institution de l'eucharistie.

767. Secondement, les Pères ont enseigné la transsubstantiation, comme on le voit par les auteurs des neuf premiers siècles, que nous avons cités dans l'article précédent. Suivant saint Ignace d'Antioche, l'*eucharistie*, ou ce qui est dans l'eucharistie, *est la chair* de Jésus-Christ : il ne dit pas que l'eucharistie est la chair de Jésus-Christ *avec le pain*, ou *le pain* avec la chair de Jésus-Christ. Saint Justin dit positivement que la *nourriture* eucharistique, étant sanctifiée par la prière et l'action de grâces du Verbe, *est la chair et le sang de Jésus*. Tertullien : Le Seigneur a *fait le pain son propre corps*, en disant : *Ceci est mon corps*. Origène : Les *dons offerts* dans l'eucharistie sont *faits*, *devenus le corps* de Jésus-Christ. Saint Cyrille de Jérusalem : « Aux noces de Cana, « Jésus-Christ a *changé* de l'eau en vin, et nous estimerons qu'il « n'est pas assez digne pour nous faire croire, sur sa parole, qu'il « *ait changé du vin en son sang!* Encore que *les sens nous rap-* « *portent que cela n'est pas, la foi doit nous persuader que cela* « *est*. Ne jugez donc pas de cette vérité *par le goût*, mais par la « foi. Ce qui *paraît du pain à nos yeux n'est pas du pain*, quoique « le *goût le juge tel*, mais *le corps de Jésus-Christ*. Ce qui *paraît* « *du vin à nos yeux n'est pas du vin*, quoique *le goût le prenne* « *pour du vin*, mais *le sang du Christ*. » Saint Grégoire de Nysse : « Le *pain* sanctifié par la parole de Dieu est *changé* au corps de Jé- « sus-Christ. La nature des choses qui paraissent dans le sacrement « est *transélémentée* au corps de Jésus-Christ. » Ce mot *transélémentée* répond parfaitement au mot *transsubstantiée*. Saint Ambroise prouve le mystère de la présence réelle par la puissance de Dieu, disant que celui qui a pu *de rien faire ce qui n'existait pas*, peut *changer la nature des choses qui existent*. Il ajoute que le pain est du pain *avant la consécration*, mais qu'il *devient, par la consécration même*, la *chair* de Jésus-Christ. Saint Jean Chrysostome : « On doit, au sujet du mystère de l'eucharistie, s'en rapporter « *à la parole de Dieu*, encore que ce qu'il nous dit *paraisse con-*

« *traire à nos pensées, à nos yeux, à nos sens.* C'est lui-même « qui sanctifie les choses offertes, et les *change* en son corps et en « son sang. » Saint Gaudence, évêque de Brescia : « Jésus-Christ, « ayant *changé* autrefois l'eau en vin, *change* maintenant le vin « en son propre sang (1). »

768. Saint Augustin : *Le pain, étant consacré par la parole de Dieu, est le corps de Jésus-Christ.* Si c'est le corps de Notre-Seigneur, ce n'est donc pas du pain. Saint Isidore de Péluse : « L'Esprit-Saint, étant invoqué, *fait d'un pain commun le pro-* « *pre corps* du Christ. » Évidemment, il ne fait du pain le corps de Jésus-Christ que par la transsubstantiation. Saint Proclus, archevêque de Constantinople : « Par l'invocation du Saint-Esprit, le « pain et le vin *sont faits* le corps et le sang de Jésus-Christ. » Saint Césaire d'Arles : « On doit juger du mystère de l'eucharistie, non *par les sens*, mais *par la foi.* C'est le Seigneur lui- « même qui, par la vertu de sa divine parole, *change* les créatures « visibles en la *substance* de son corps et de son sang. Les *subs-* « *tances* du pain et du vin sont *changées* en la *substance* même « de Jésus-Christ. *Avant* la consécration, la *substance* du pain et « du vin est encore sur l'autel ; mais *après* la consécration, *c'est le* « *corps et le sang* de Jésus-Christ. » Cassiodore : « L'oblation *a* « *été faite* la propre substance du Verbe incarné. » Saint Germain, évêque de Paris : « Le pain est *transformé* au corps, et le vin au « sang du Christ. » Saint Grégoire le Grand : « Le sacrement du « corps et du sang de Jésus-Christ s'opère par un *changement.* Le « Créateur, qui a fait de rien toutes choses, a *converti* le pain et le « vin en son corps et en son sang, de sorte qu'il ne reste que les « *espèces* du pain et du vin (2). »

769. Saint Isidore de Séville : « Les choses visibles, étant sanc- « tifiées, *deviennent*, dans le sacrement, le corps divin. » Le vénérable Bède : « Par l'opération du Saint-Esprit, le pain et le vin sont « *changés* au corps et au sang de Notre-Seigneur. » Les Pères du concile de Nicée, de l'an 787 : « *Avant* la consécration, les dons « eucharistiques sont appelés figures ; mais *après* la consécration, « *ils sont proprement* corps et sang. » Ils ne sont donc plus ni pain ni vin. Théodulphe d'Orléans : « Par la consécration, le pain « et le vin *passent* en la dignité du corps et du sang. » Saint Nicéphore, patriarche de Constantinople : « Le pain et le vin sont « *changés* surnaturellement au corps et au sang de Jésus-Christ. »

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 709, etc. — (2) Voyez, ci-dessus, le n° 733, etc.

Raban Maur : « Le pain et le vin sont *changés* au corps et au « sang du Sauveur; ils *paraissent toujours à nos yeux;* mais « étant sanctifiés, ils *passent* en sacrement du divin corps. » Hincmar, archevêque de Reims : « Par la sanctification du Saint-Esprit, « la *substance* du pain et du vin *passe* en sacrement de la chair « de Jésus-Christ. *Le pain est du pain avant* la consécration; *après* « la consécration, *c'est sa chair;* il a été *changé* en ce qu'il n'était « pas auparavant. » Florus de Lyon : « La nature (*creatura*) du « pain et du vin est *changée* au corps et au sang de Notre-Seigneur. » Paschase Radbert dit que, chez toutes les nations et en toutes les langues, le prêtre demande à Dieu que le pain et le vin *deviennent* le corps de Jésus-Christ. C'est ce qu'on remarque, en effet, dans toutes les liturgies. Haimon, évêque d'Halberstadt, et contemporain de Paschase : « Nous croyons, nous confessons, nous « tenons que la *substance* du pain et du vin se *convertit substantiellement* en la *substance* du corps et du sang. Le pain *paraît* « *du pain*, le vin *paraît du vin;* mais dans la *réalité c'est le corps* « *et le sang* de Jésus-Christ (1). »

770. Nous nous arrêtons. Les protestants, comme les calvinistes et les anglicans, conviennent qu'à partir du neuvième siècle l'Église catholique a constamment enseigné le dogme de la transsubstantiation, comme on peut en juger, d'ailleurs, par les écrits de ses docteurs et les décisions des papes et des conciles, notamment par les décrets du concile de Rome, tenu par saint Grégoire VII en 1079; du concile œcuménique de Latran, présidé par Innocent III en 1215; et du concile de Florence, de l'an 1439.

771. Troisièmement, à toutes ces autorités nous ajouterons une troisième preuve, tirée de la croyance générale et constante de l'Église. Il est certain qu'au seizième siècle toutes les Églises de l'Orient et de l'Occident admettaient le dogme de la transsubstantiation. Les Grecs schismatiques eux-mêmes, les nestoriens, les eutychiens, les cophtes, les éthiopiens, et autres sectes d'anciens hérétiques, s'accordaient, sur ce point, avec ceux qui sont unis à l'Église romaine (2). Dans toutes les liturgies orientales, même dans celles qui remontent à la plus haute antiquité, on demande à Dieu, pour la célébration des saints mystères, qu'il envoie son esprit, afin qu'il *change* le pain et le vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Or, il en est de cette croyance comme de la croyance à la présence réelle; on ne peut lui assigner d'autre

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 742, etc. — (2) Voyez, ci-dessus, le n° 760, etc.

origine que l'enseignement des apôtres. L'Eglise ne varie point; ce qu'elle enseignait quand Luther parut, elle l'enseigne aujourd'hui, et l'a enseigné dans tous les temps. D'ailleurs, nous pourrions répéter ici tout ce que nous avons dit plus haut pour prouver que la doctrine de l'Église, au sujet de l'eucharistie, n'a jamais éprouvé aucune altération. Il faut donc reconnaître comme divin le dogme de la transsubstantiation, et confesser que la substance du pain et du vin est *changée* au corps et au sang de Jésus-Christ.

772. Mais, dira-t-on, à en juger par les sens, le pain et le vin sont, après la consécration, ce qu'ils étaient auparavant; ils conservent absolument le même goût, la même couleur, la même figure; en un mot, les mêmes propriétés. Nous en conviendrons : mais ces propriétés ou ces qualités extérieures sont inhérentes aux espèces du pain et du vin, et non a la substance, puisque la foi, fondée sur la parole de Dieu, nous apprend que cette substance n'existe plus, qu'elle est changée au corps et au sang de Jésus-Christ. Et si vous nous demandez comment cela peut se faire, nous vous répondrons que, soit qu'on dise que ces espèces ne sont que des *apparences*, qui font sur nous les mêmes impressions et produisent le même résultat que la réalité de la substance; soit qu'on les regarde comme des *accidents* qui subsistent sans leur *sujet*, le mystère de l'eucharistie ne s'opère qu'en dehors de l'ordre naturel, *præter rerum ordinem,* comme le chante l'Église. On ne doit en juger ni d'après les conceptions de notre faible intelligence, ni d'après le témoignage de nos sens, qui ne porte que sur les qualités sensibles ou extérieures des corps. Et c'est parce que la présence réelle et la transsubstantiation appartiennent à l'ordre surnaturel, que toutes les objections qu'on tire de l'ordre de la nature tombent à faux, et ne peuvent ébranler notre foi.

773. Qu'on ne nous objecte pas non plus que, dans l'Écriture, le corps de Jésus-Christ est désigné sous le nom de *pain :* car il n'est pas étonnant qu'on ait conservé le nom de *pain* à l'eucharistie. La raison de ce fait, c'est que l'eucharistie conserve les apparences du pain et même la propriété naturelle du pain, qui est de nourrir le corps. L'Ecriture a l'usage de nommer les choses d'après leurs apparences extérieures, comme on le voit dans la Genèse, où il est dit que *trois hommes* apparurent à Abraham; et cependant c'étaient *trois anges*. De même, nous lisons dans les *Actes* que *deux hommes* apparurent aux apôtres lorsque Jésus-Christ montait au ciel, quoique ce fussent *deux anges*.

ARTICLE V.

Jésus-Christ est-il tout entier sous chacune des deux espèces, et sous chaque partie de l'une et l'autre espèce?

774. Il est de foi que le corps de Jésus-Christ, que Jésus-Christ lui-même est tout entier sous chacune des deux espèces, et sous chaque partie de l'une et l'autre espèce, quand la séparation en est faite. Le concile de Trente s'exprime en ces termes : « Si quelqu'un « nie que, dans le vénérable sacrement de l'eucharistie, Jésus-« Christ soit contenu sous chaque espèce, et sous chaque partie de « l'une et l'autre espece, la séparation étant faite ; qu'il soit ana-« thème (1). » Et voici comme ce concile explique cette partie du dogme catholique : « Ç'a toujours été la foi de l'Église de Dieu, « qu'aussitôt après la consécration, le vrai corps et le vrai sang « de Notre-Seigneur existent, sous les espèces du pain et du vin, « conjointement avec son âme et sa divinité ; savoir, son corps sous « l'espèce du pain, et son sang sous l'espèce du vin, par la force des « paroles : mais le corps sous l'espèce du vin, et le sang sous l'es-« pèce du pain, et l'âme sous l'une et l'autre espèce, en vertu de « cette liaison naturelle et concomitante par laquelle les diffé-« rentes parties de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est ressuscité « d'entre les morts pour ne plus mourir, sont unies entre elles et « la divinité, à cause de son admirable union hypostatique avec le « corps et l'âme. C'est pourquoi il est très-vrai de dire que l'une « et l'autre espece contient autant que les deux ensemble : car « Jésus-Christ est tout entier sous l'espèce du pain et sous chaque « partie de cette espèce, et tout entier sous l'espèce du vin et sous « chaque partie de cette même espèce (2). » Aussi, comme le dit

(1) Si quis negaverit, in venerabili sacramento eucharistiæ sub unaquaque specie, et sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri; anathema sit. *Sess.* XIII, *can.* III — Voyez aussi le decret d'Eugène IV pour les arméniens. — (2) Semper hæc fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem, verum Domini nostri corpus, verumque ejus sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere; sed corpus quidem sub specie panis, et sanguinem sub vini specie, ex vi verborum : ipsum autem corpus sub specie vini, et sanguinem sub specie panis, animamque sub utraque, vi naturalis illius connexionis et concomitantiæ, qua partes Christi Domini, qui jam ex mortuis resurrexit non amplius moriturus, inter se copulantur; divinitatem porro propter admirabilem illam ejus cum corpore et anima hypostaticam unionem. Quapropter verissimum est, tantumdem sub alterutra

l'Apôtre, « quiconque mangera ce pain *ou* boira ce calice indigne-« ment, sera coupable du corps *et* du sang de Jésus-Christ (1). » On voit par cette particule *ou*, dont s'est servi saint Paul, que, pour être coupable et du corps et du sang de Notre-Seigneur, il suffit de communier, *ou* sous l'espèce du pain, ou sous l'espèce du vin; ce qui suppose évidemment que le corps et le sang de Jésus-Christ sont contenus sous chaque espèce.

775. « Nous avons d'ailleurs une preuve de cette vérité dans les « évangélistes. Il n'est pas à croire que Jésus-Christ ait consacré « séparément chacun des morceaux de pain qui devaient être dis-« tribués aux apôtres ; il paraît, au contraire, qu'il consacra, en « prononçant une seule fois les paroles de la forme, tout le pain « qui était nécessaire, et qu'il le distribua ensuite à chacun. C'est « ce qui eut lieu pour l'espèce du vin, puisqu'il dit lui-même : *Pre-« nez, et partagez entre vous* (2). Ainsi donc, lorsque les espèces « du pain et du vin sont divisées, chaque partie, pourvu qu'elle « soit naturellement sensible, contient encore le corps et le sang de « Jésus-Christ. Néanmoins, quoique cette vérité soit incontestable, « il était très-convenable de faire séparément les deux consécra-« tions. D'abord cela exprime mieux la passion de Notre-Seigneur, « dans laquelle le sang fut séparé du corps; et c'est pour cela que « dans la consécration on fait mention de l'effusion du sang. De « plus, comme ce sacrement devait être la nourriture de notre « âme, il convenait qu'il fût établi sous la forme de nourriture et « de breuvage, puisque ces deux choses complètent l'aliment du « corps (3). »

ARTICLE VI.

Jésus-Christ est-il présent dans l'eucharistie d'une manière permanente?

776. A la différence des autres sacrements, qui passent avec l'action qui les produit, l'eucharistie est un sacrement permanent ; il subsiste jusqu'à ce que les espèces soient consommées, ou essentiellement altérées, ou divisées au point de ne pouvoir plus naturellement être distinguées de toute autre chose. Il est de foi que Jésus-

specie atque sub utraque contineri. Totus enim et integer Christus sub panis specie, et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie, et sub ejus partibus existit. *Ibidem, ch.* III. — (1) Itaque quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. *Ire épître aux Corinthiens, c.* XI, *v.* 27.—(2) Catechisme du concile de Trente, *sur l'Eucharistie.* — (3) Catéchisme du concile de Trente, *ibidem.*

Christ est présent dans l'eucharistie, même après la consécration, et qu'il est présent, non-seulement pendant qu'on le reçoit, mais encore avant et après la cérémonie de la communion, dans toutes les hosties consacrées que l'Église a coutume de réserver. « Si « quelqu'un dit que, la consécration achevée, le corps et le sang « de Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est pas dans l'admirable sacre« ment de l'eucharistie, mais qu'il y est seulement dans l'usage « pendant qu'on le reçoit, et non auparavant ou après, et que le « vrai corps du Seigneur ne demeure pas dans les hosties ou par« celles consacrées qu'on réserve après la communion; qu'il soit « anathème. » Ainsi s'exprime le concile de Trente (1), condamnant l'erreur des luthériens, qui prétendent, les uns, que Jésus-Christ n'est présent dans l'eucharistie qu'au moment qu'on le reçoit; les autres, qu'il n'y est présent que durant la célébration de la cène.

777. « Les autres sacrements n'ont le pouvoir de sanctifier que « quand on les reçoit; mais l'auteur même de la sainteté est dans « l'eucharistie avant qu'on reçoive ce sacrement. Car les apôtres « n'avaient pas encore reçu l'eucharistie des mains de leur maître, « que déjà il affirmait avec toute vérité que ce qu'il leur donnait « était son corps (2). » En effet, Notre-Seigneur a dit positivement, *Ceci est mon corps*, avant que les apôtres le mangeassent, et *Ceci est mon sang*, avant qu'ils le bussent. Il y avait donc *corps* et *sang* dans la cène avant l'usage qu'en ont fait les disciples de Jésus-Christ. Telle a toujours été d'ailleurs la croyance de l'Église universelle, comme on peut en juger par l'usage où elle est de porter la sainte eucharistie à ceux qui ne peuvent assister à la célébration des saints mystères : pratique générale, elle s'observe en Orient comme en Occident; pratique ancienne, elle est recommandée par les conciles, et en particulier par le concile de Nicée de l'an 325 ; pratique apostolique, il en est fait mention dans saint Basile (3), dans saint Denys d'Alexandrie (4), dans Tertul-

(1) Si quis dixerit, peracta consecratione, in admirabili eucharistiæ sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quæ post communionem reservantur, vel supersunt, non remanere verum corpus Domini; anathema sit. *Sess.* XIII, *can.* IV. — (2) Reliqua sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur; at in eucharistia ipse sanctitatis autor ante usum est. Nondum enim eucharistiam de manu Domini apostoli susceperant, cum vere tamen ipse affirmaret corpus suum esse quod præbebat. *Ibidem*, *ch.* III. — (3) Lettre CCLXXXIX. — (4) Eusèbe, *Hist. eccl.*, *liv.* VI, *etc*

lien (1). « La coutume de conserver dans un vase sacré la sainte « eucharistie est si ancienne, qu'elle était connue dès le temps du « concile de Nicée. Et pour ce qui est de porter la sainte eucharis- « tie aux malades, outre que c'est une chose tout à fait conforme « à la raison et à l'équité, c'est un usage qui doit être soigneuse- « ment conservé dans l'Église, étant fondé sur les ordonnances de « plusieurs conciles, et sur la pratique observée de tout temps. C'est « pourquoi le saint concile ordonne qu'on retienne cette coutume « salutaire et nécessaire (2). Si donc quelqu'un dit qu'il n'est pas « permis de conserver la sainte eucharistie dans un vase sacré, « mais qu'aussitôt après la consécration il faut nécessairement la « distribuer aux assistants, ou qu'il n'est pas permis de la porter « avec honneur et respect aux malades; qu'il soit anathème (3). »

ARTICLE VII.

Jésus-Christ doit-il être adoré dans l'eucharistie?

778. Il est de foi que Jésus-Christ doit être adoré d'un culte de latrie dans le sacrement de l'eucharistie : c'est une conséquence immédiate et rigoureuse du dogme de la présence réelle. Aussi vénère-t-on le saint sacrement par une fête solennelle et particulière, où il est porté avec pompe en procession. « Si quelqu'un dit que, « dans le saint sacrement de l'eucharistie, Jésus-Christ, Fils unique « de Dieu, ne doit pas être adoré d'un culte de latrie, même exté- « rieur, et que, par conséquent, il ne faut pas le vénérer en l'ho- « norant d'une fête particulière et solennelle, ni le porter avec « pompe aux processions, selon la coutume et le rit louable et uni- « versel de la sainte Église, ou qu'il ne faut pas l'exposer en public « pour être adoré par le peuple, ou que ses adorateurs sont idolâ- « tres; qu'il soit anathème (4). Ainsi donc il ne reste aucun lieu

(1) Liv. II, ad uxorem, c. v. — (2) Consuetudo asservandi in sacrario sanctam eucharistiam adeo antiqua est, ut eam sæculum etiam Nicæni concilii agnoverit. Porro deferri ipsam sacram eucharistiam ad infirmos, et hunc usum diligenter in Ecclesiis conservari, præterquam quod cum summa æquitate et ratione conjunctum est, tum multis in conciliis præceptum invenitur, et vetustissimo catholicæ Ecclesiæ more est observatum. Quare sancta hæc synodus retinendum omnino salutarem hunc et necessarium morem statuit. *Concile de Trente, sess.* XIII, *ch.* VI. — (3) Si quis dixerit, non licere sacram eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem adstantibus necessario distribuendam; aut non licere, ut illa ad infirmos honorifice deferatur; anathema sit. *Ibidem, can.* VII. — (4) Si quis dixerit, in sancto eucharistiæ sacramento

« de douter que tous les fidèles, selon la coutume reçue de tout « temps dans l'Église catholique, ne soient obligés d'honorer le « très-saint sacrement du culte de latrie, qui est dû au vrai Dieu. « On ne doit pas moins l'adorer pour avoir été institué par Notre-« Seigneur Jésus-Christ, comme nourriture spirituelle des fidèles ; « car nous y croyons présent le même Dieu, duquel le Père éter-« nel, en l'introduisant dans le monde, a dit : *Et que tous les anges* « *de Dieu l'adorent ;* le même que les mages, se prosternant à terre, « ont adoré ; le même enfin que l'Écriture témoigne avoir été adoré « par les apôtres en Galilée. Le saint concile déclare de plus que « c'est une coutume très-saintement et très-pieusement introduite « dans l'Église, de destiner tous les ans un certain jour et une fête « particulière pour rendre honneur à cet auguste et adorable sa-« crement avec une vénération et une solennité particulière, et afin « qu'il fût porté en procession avec respect et avec pompe par les « rues et sur les places publiques. Il est bien juste qu'il y ait quel-« ques jours de fête établis, pour que tous les chrétiens puissent, « par quelque démonstration particulière, témoigner leur grati-« tude et leur reconnaissance envers leur rédempteur et leur maî-« tre commun, pour le bienfait ineffable et tout divin par lequel « sont représentés la victoire et le triomphe de sa mort. Il était né-« cessaire aussi que la vérité victorieuse triomphât de cette manière « du mensonge et de l'hérésie, afin qu'à la vue d'un si grand éclat, « et au milieu d'une si grande joie de l'Église universelle, ses enne-« mis soient abattus, ou que, touchés de honte et de confusion, ils « viennent enfin à se reconnaître (1). »

779. Nous le répétons : ce culte se rapporte directement à Jésus-Christ, Fils de Dieu, consubstantiel au Père, et Dieu comme le Père. C'est une calomnie de la part des protestants et des calvinistes, que de nous reprocher d'adorer du pain. Et comment pourrions-nous adorer le pain, nous qui confessons qu'après la consécration il ne reste plus de pain dans l'eucharistie ? Nous n'adorons pas davantage les espèces qui servent à voiler le corps de Jésus-Christ. C'est Jésus-Christ lui-même, Jésus-Christ caché sous les espèces, Jésus-Christ uni à ces symboles, qui reçoit nos adorations, comme un roi revêtu de ses insignes.

Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latriæ, etiam externo, adorandum.... et ejus adoratores esse idololatras ; anathema sit. *Ibidem, can.* VI. — (1) Ibidem, ch. V.

CHAPITRE II.

De la matière et de la forme du sacrement de l'eucharistie.

780. L'eucharistie, comme les autres sacrements, a une matière et une forme qui lui sont propres.

ARTICLE I.

De la matière du sacrement de l'eucharistie.

781. Il s'agit de la matière nécessaire pour la consécration; or, on ne peut consacrer que le pain et le vin : le pain et le vin forment donc la matière du sacrement de l'eucharistie. « Le troi- « sième sacrement, dit le pape Eugène IV dans son décret pour les « arméniens, est le sacrement de l'eucharistie, dont la matière est « le pain de froment et le vin de la vigne (1). » En effet, quand Jésus-Christ institua l'eucharistie, il prit du pain et du vin, les bénit, rendit grâces, et les présenta à ses disciples, en disant : Mangez et buvez; ceci est mon *corps*, *ceci est mon sang*. Puis il leur commanda de faire ce qu'il avait fait lui-même : *Faites ceci en mémoire de moi*. Aussi de tout temps l'Église s'est servie du pain et du vin comme matière nécessaire pour la célébration des saints mystères, et les Pères et les papes et les conciles sont unanimes sur ce point, comme on le voit par les différents passages que nous avons cités dans le chapitre précédent.

782. Le pain que l'Église a toujours employé, à l'exemple de Notre-Seigneur, est le pain naturel, le pain proprement dit, qui est le pain de froment, *panis triticeus*. On ne peut consacrer le pain fait avec la farine d'avoine, d'orge ou de blé sarrasin ; la consécration serait nulle. Elle serait encore nulle, ou au moins douteuse, si c'était du pain de seigle (2).

783. Mais il est indifférent, pour la validité de la consécration, de se servir du pain levé ou du pain sans levain, qu'on ap-

(1) Tertium est eucharistiæ sacramentum, cujus materia est panis triticeus, et vinum de vite. *Décret pour les arméniens*. — (2) Voyez ce que nous avons dit dans la *Théologie morale, tom*. II, *n°* 163, *etc*.

pelle azyme, car le pain azyme et le pain ordinaire ou fermenté sont l'un et l'autre du pain naturel. Aussi l'Église latine se servant uniquement du pain azyme, et l'Église grecque du pain fermenté, le concile de Florence, de 1439, ordonna que chaque Église conserverait son usage; que les prêtres grecs célébreraient toujours avec le pain fermenté, et les prêtres latins avec le pain azyme. « Nous « décidons que le sacrement s'accomplit en réalité, soit avec le « pain azyme, soit avec le pain fermenté, et que les prêtres doivent « consacrer avec l'un ou l'autre, selon la coutume de l'Église occi- « dentale ou orientale, à laquelle ils appartiennent (1). » Le prêtre qui ne se conformerait pas à ce règlement pécherait, mais il consacrerait validement.

784. La matiere du sacrement comprend le pain et le vin proprement dits, *vinum de vite;* le pain et le vin sont comme deux matières qui cependant ne forment qu'un sacrement. Le prêtre qui n'a pas tout à la fois le pain et le vin ne doit jamais entreprendre de consacrer. La consécration du pain sans celle du vin, ou la consécration du vin sans celle du pain, serait sans doute valable, mais elle serait criminelle, sacrilége; rien ne pourrait l'excuser, pas même l'impossibilité où l'on serait d'administrer autrement le viatique à un mourant.

785. Il est d'ailleurs ordonné par les canons de mettre un peu d'eau naturelle avec le vin dans le calice, de manière à ce qu'il y ait toujours beaucoup moins d'eau que de vin : *Vino ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet*, dit le pape Eugène IV. Ç'a toujours été la pratique de l'Église, pratique qui remonte aux temps apostoliques, comme on le voit par les écrits de saint Justin, de saint Irénée, de saint Cyprien, de saint Ambroise, ainsi que par les règlements des anciens conciles. Aussi, le dernier concile général « avertit les fidèles que l'Église a prescrit aux « prêtres de mêler de l'eau au vin dans le calice, tant parce qu'il « est à croire que Notre-Seigneur Jésus-Christ en a usé de la sorte, « que parce qu'il sortit de son côté de l'eau avec le sang, et que « par le mélange que l'on fait dans le calice on renouvelle la mé- « moire de ce mystère; outre que par là même on représente en- « core l'union du peuple fidèle avec Jésus-Christ qui en est le chef, « les peuples étant désignés par les eaux, dans l'Apocalypse de saint

(1) Definimus, in azymo sive fermentato pane triticeo, corpus Christi veraciter confici; sacerdotesque in alterutro ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxta suæ Ecclesiæ occidentatis, sive orientalis consuetudinem *Labbe*, *tom.* XIII, *col.* 515.

« Jean (1). » Toutefois, l'omission de l'eau dans le calice n'entrainerait point la nullité du sacrement.

ARTICLE II.

De la forme du sacrement de l'eucharistie.

786. Tous les théologiens s'accordent à regarder comme essentielles à la forme sacramentelle de l'eucharistie, les paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang ;* et on tient communément que le sacrement s'opère par la seule force de ces paroles, sans qu'il soit nécessaire d'ajouter aucune prière ni avant ni après la consécration. « La forme du sacrement de l'eucharistie, « dit le pape Eugène IV, ce sont *les paroles du Sauveur*, par les- « quelles s'opère ce sacrement ; et, par la *vertu de ces paroles,* la « substance du pain est changée au corps, et la substance du vin « au sang de Jésus-Christ (2). »

787. Or, ces paroles sont celles que nous appelons les paroles de la consécration : *Hoc est corpus meum, hic est calix sanguinis mei.* Et voilà pourquoi, dans l'Église d'Occident, dès que les paroles du Sauveur sont prononcées, on propose aussitôt l'hostie et le calice, ou le précieux sang, à l'adoration des fidèles. Et en Orient, quand le prêtre a prononcé les mêmes paroles, le peuple répond *Amen ;* comme s'il disait : *Il en est ainsi, c'est la vérité.* Et le prêtre avec le diacre adore à trois reprises le saint sacrement (3).

788. Tel est d'ailleurs l'enseignement de Tertullien, de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Césaire d'Arles, et généralement des anciens docteurs, qui attribuent aux *paroles mêmes de Jésus-Christ* la vertu de *changer* le pain et le vin en son corps et en son sang, sans parler des prières qui précèdent ou suivent la consécration.

789. Toutefois, lorsqu'un prêtre célèbre les saints mystères, il est strictement obligé de prononcer, pour la consécration du pain, les paroles suivantes : « Qui pridie quam pateretur, accepit panem « in sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in cœ-

(1) Concile de Trente, sess. XXII, ch. VII. — (2) Forma hujus sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc conficit sacramentum.... Nam ipsorum verborum virtute, substantia panis in corpus Christi, et substantia vini in sanguinem convertuntur. *Décret pour les arméniens.*—(3) Voyez Goar, sur la liturgie de saint Jean Chrysostome.

« lum, ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, « benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens : *Accipite et « manducate ex hoc omnes ; hoc est enim corpus meum.* » Et pour la consécration du vin, les paroles qui suivent : « Simili modo « postquam cœnatum est, accipiens et hunc præclarum calicem in « sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens, be- « nedixit, deditque discipulis suis, dicens : *Accipite et bibite ex eo « omnes : hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni Tes- « tamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur « in remissionem peccatorum* (1). »

CHAPITRE III.

Des effets du sacrement de l'eucharistie.

790. Le sacrement de l'eucharistie confère la grâce à tous ceux qui le reçoivent dignement. Jésus-Christ l'a institué pour en faire la nourriture de nos âmes, et a promis la vie à ceux qui s'en approchent avec les dispositions requises. Cependant l'eucharistie n'est point un sacrement des *morts*, mais un sacrement des *vivants*, qui suppose la vie spirituelle dans ceux qui le reçoivent. Il ne donne pas, *ordinairement* (2), la *première* grâce sanctifiante qui purifie le pécheur en effaçant le péché mortel; cela est réservé aux sacrements de baptême et de pénitence. L'eucharistie est établie pour fortifier en nous la vie de la grâce, en nourrissant notre âme du corps et du sang de Jésus Christ, en nous unissant plus étroitement à Jésus-Christ, en nous faisant vivre de la vie de Jésus-Christ, et en nous donnant le gage de la résurrection qui doit nous rendre participants de la gloire de Jésus-Christ. « Celui qui mange « ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai « au dernier jour; car ma chair est véritablement une nourriture, « et mon sang est véritablement un breuvage. Celui qui mange ma « chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. Celui qui « mange ce pain vivra éternellement (3). »

791. Le catéchisme du concile de Trente, exposant les mer-

(1) Voyez ce que nous avons dit dans la *Théologie morale*, *tom.* II, *n°* 179, *etc.* — (2) Voyez la *Théologie morale*, *ibidem*, *n°* 185. — (3) Saint Jean, c. VI, v. 55, etc.

veilleux effets du très-saint sacrement de l'eucharistie, s'exprime en ces termes : « Ce que le pain et le vin produisent pour le corps, « ce sacrement le produit, d'une manière infiniment plus parfaite, « pour le bien et le salut de l'âme. Ici ce n'est pas le sacrement « qui se change en notre substance, comme le pain et le vin se « changent en la substance du corps ; c'est nous-mêmes, au con- « traire, qui sommes comme changés en la nature du sacrement ; « en sorte qu'on peut très-bien appliquer ici ces paroles que saint « Augustin met dans la bouche de Notre-Seigneur : *Je suis la « nourriture des hommes faits; croissez, et vous mangerez en- « suite. Et vous ne me changerez point en vous, comme il arrive « à la nourriture de votre corps, mais c'est vous qui vous change- « rez en moi.* Que si la *grâce et la vérité ont été apportées par « Jésus-Christ*, il faut nécessairement qu'elle se répande dans « l'âme de celui qui reçoit ce sacrement avec un cœur pur et in- « nocent; car Notre-Seigneur a dit : *Celui qui mange ma chair et « boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui.* Quiconque par- « ticipe à l'eucharistie avec foi et piétié, en recevant en lui le Fils « de Dieu, se trouve uni à son corps comme membre vivant. *Celui « qui me mange*, dit le Sauveur, *vivra pour moi; le pain que je « donnerai est ma chair pour la vie du monde.* Sur quoi saint « Cyrille a fait cette remarque : *Le Verbe de Dieu, en s'unissant à « sa propre chair, l'a rendue vivifiante.* Il était donc convenable « qu'il s'unît à notre corps d'une manière admirable par sa chair « sacrée et par son sang précieux, qu'il nous donne sous les es- « pèces du pain et du vin, pour nous sanctifier et nous donner « la vie.

792. « Mais en disant que l'eucharistie donne la grâce, que les pas- « teurs fassent bien entendre aux fidèles que, pour participer aux « fruits de ce sacrement, il est nécessaire de posséder déjà la grâce « (sanctifiante) : la nourriture naturelle est inutile aux corps qui ne « vivent pas ; il est pareillement incontestable que les mystères sa- « crés ne produisent aucun fruit dans celui qui n'a pas la vie spiri- « tuelle. L'eucharistie a été instituée sous la forme du pain et du vin, « parce qu'elle était destinée à conserver la vie de l'âme, et non pas « à la faire recouvrer. On dit donc que l'eucharistie donne la grâce, « parce que la première grâce même, nécessaire à tous ceux qui « veulent recevoir ce sacrement sans manger et sans boire leur « condamnation en le recevant, ne se donne qu'à ceux qui ont le « désir et le vœu d'y participer, car elle est la fin de tous les sacre- « ments, le symbole de l'unité et de l'union de tous les membres

« de l'Église, hors de laquelle personne ne peut obtenir la grâce du « salut. D'un autre côté, la nourriture naturelle n'est pas destinée « seulement à la conservation du corps, mais encore à son accrois- « sement, et même à ses jouissances et à ses plaisirs. De même, la « nourriture eucharistique non-seulement soutient l'âme, mais la « fortifie, et lui donne plus de goût pour les choses spirituelles. « C'est donc encore avec raison que nous avons dit que ce sacre- « ment donne la grâce, et qu'on le compare à la manne, qui renfer- « mait *tout ce qui peut flatter les sens.*

793. « On ne peut douter non plus que l'eucharistie n'ait la « propriété de remettre les péchés légers qu'on nomme péchés vé- « niels. Tout ce que l'âme, entraînée par l'ardeur de la concupis- « cence, a perdu de la vie de la grâce en commettant des fautes « légères, ce sacrement le répare en effaçant ces fautes : ainsi, pour « nous servir toujours de notre comparaison, la nourriture corpo- « relle répare insensiblement ce que nous perdons tous les jours « par l'effet de la transpiration; ce qui a fait dire si justement à « saint Ambroise, que ce *pain de chaque jour est un remède aux « infirmités de chaque jour.* Mais il ne faut entendre ceci que des « péchés pour lesquels on n'a plus d'affection.

794. « C'est encore une des propriétés de l'eucharistie, de nous « préserver du crime, de nous conserver dans l'innocence, de nous « fortifier contre les tentations, et de servir à notre âme comme « d'un antidote divin qui l'empêche d'être infectée et corrompue « par le venin mortel des passions. Dans les premiers temps de « l'Église, au rapport de saint Cyprien, lorsque les fidèles étaient « condamnés par les tyrans aux supplices de la mort pour avoir « confessé la foi de Jésus-Christ, les évêques avaient coutume de « leur donner le sacrement du corps et du sang de Notre-Seigneur, « de peur que, vaincus par la force des tourments, ils ne succom- « bassent dans ce combat du salut.

795. « L'eucharistie réprime et modère aussi l'ardeur des pas- « sions : puisqu'elle embrase les cœurs du feu de la charité, il est « nécessaire qu'elle amortisse en même temps le feu de la concu- « piscence. Enfin, nous pouvons renfermer en un seul mot les « fruits infinis de l'eucharistie, en disant qu'elle contribue puis- « samment à nous faire mériter la gloire éternelle. Car il est écrit : « *Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, « et je le ressusciterai au dernier jour.* En effet, par ce sacrement « les fidèles jouissent d'abord en cette vie de la paix et de la tran- « quillité de conscience la plus grande : puis, lorsqu'il faut mourir,

« ils s'élèvent à la gloire et à la béatitude éternelle, semblables à « Élie, qui, *fortifié par un pain cuit sous la cendre*, *alla jusqu'à « la montagne d'Horeb* (1). »

CHAPITRE IV.

Du ministre du sacrement de l'eucharistie.

796. On distingue le ministre de la consécration et le ministre de la dispensation de la sainte eucharistie.

ARTICLE I.

Du ministre de la consécration eucharistique.

797. Il est de foi que les évêques et les prêtres légitimement ordonnés sont seuls ministres de la consécration eucharistique. Ce n'est qu'aux apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce que Notre-Seigneur a donné le pouvoir de consacrer, lorsqu'il leur a dit : Faites ceci en mémoire de moi. « Si quelqu'un dit que par ces « paroles, *Hoc facite in meam commemorationem*, Jésus-Christ « n'a pas institué les apôtres prêtres, ou qu'il n'a pas ordonné « qu'eux et les autres prêtres offrissent son corps et son sang ; qu'il « soit anathème (2). Personne ne peut, dit le quatrième concile « de Latran, faire et produire le sacrement de l'eucharistie, à « moins qu'il n'ait été ordonné prêtre suivant le rit reçu dans l'É- « glise (3). » Telle est la doctrine des Pères, entre autres de saint Justin, de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Épiphane, de saint Jérôme et de saint Augustin ; tel est l'enseignement des anciens conciles, et en particulier du concile de Nicée de l'an 325 ; telle est enfin et telle a toujours été la pratique générale de l'Église universelle, pratique qui ne peut évidemment venir que des apôtres. Mais le pouvoir de consacrer est tellement inhérent au

(1) Catéchisme du concile de Trente, *sur le Sacrement de l'eucharistie.* — (2) Si quis dixerit, illis verbis, *Hoc facite in meam commemorationem*, Christum non instituisse apostolos sacerdotes ; aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum ; anathema sit. *Concile de Trente, sess.* XXII, *can.* II. — (3) Hoc sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos qui rite fuerit ordinatus, *Labbe, tom.* XI, *col.* 143.

caractère sacerdotal, que tout prêtre, quelque indigne qu'il puisse être, fût-il hérétique, excommunié, dégradé, consacre validement, en prononçant les paroles sacramentelles sur la matière du sacrement.

ARTICLE II.

Du ministre de la dispensation de l'eucharistie.

798. Les évêques et les prêtres sont les seuls ministres ordinaires de la dispensation de l'eucharistie. C'est aux évêques et aux prêtres qu'on doit s'adresser pour recevoir la communion. « Ç'a « toujours été la coutume dans l'Église de Dieu, dit le concile de « Trente, que les laïques reçussent la communion des prêtres, et « que les prêtres qui célèbrent les saints mystères se communias- « sent eux-mêmes. Cette coutume doit être observée comme étant « fondée en droit, car elle descend d'une tradition apostolique (1). » Conformément au vœu de l'Église, qui désirerait qu'on reçût la sainte communion toutes les fois qu'on assiste à la messe (2), il est reçu par l'usage que quiconque est admis à célébrer l'eucharistie peut, par là même, communier les fidèles qui se présentent à la sainte table. Cependant la communion pascale, c'est-à-dire la communion prescrite par l'Église pour le temps de Pâques, la première communion des enfants et la communion des malades, sont réservées au curé, ou au prêtre délégué par lui ou par l'évêque.

799. Les diacres sont aussi ministres, mais ministres extraordinaires de la communion. Autrefois ils administraient assez généralement l'eucharistie, en vertu d'une délégation qu'ils tenaient du prêtre ou de l'évêque ; mais le nombre des prêtres s'étant augmenté dans l'Église, les diacres déchurent successivement et par degrés de cette prérogative. Dans la discipline actuelle, il n'est plus permis à un diacre d'administrer le sacrement de l'eucharistie que dans le cas où le malade courrait, sans son secours, le risque d'expirer sans être muni de ce sacrement. Dans un cas de nécessité, à défaut d'un prêtre, le diacre peut et doit même administrer le viatique à un mourant (3).

(1) Session XIII, ch. VIII. — (2) Concile de Trente, *sess.* XXII, *c.* VI. — (3) Voyez, pour la pratique, ce que nous avons dit dans la *Théologie morale*, *tom.* II. n° 203, *etc*.

CHAPITRE V.

Du sujet du sacrement de l'eucharistie.

800. Tous les fidèles, c'est-à-dire tous les chrétiens qui ont l'usage de raison, qui sont suffisamment instruits et convenablement disposés, peuvent et doivent être admis à la sainte communion. Les infidèles, n'étant point baptisés, sont incapables de participer aux effets de l'eucharistie; et l'Église éloigne de la sainte table, autant qu'il est en elle, même ceux de ses enfants qui sont indignes de s'en approcher.

ARTICLE I.

De la nécessité du sacrement de l'eucharistie.

801. Le sacrement de l'eucharistie n'est point nécessaire au salut, d'une nécessité de *moyen;* on peut être sauvé sans avoir reçu la communion. La raison, c'est que ce sacrement n'a point été institué comme *moyen* de conférer la première grâce sanctifiante ou de remettre le péché mortel, ce qui est réservé aux sacrements de baptême et de pénitence. C'est pourquoi le concile de Trente enseigne « que la communion sacramentelle n'est nullement nécessaire aux enfants qui n'ont pas encore l'usage de discrétion, puisque, étant régénérés par l'eau du baptême et incorporés à Jésus-Christ, ils ne peuvent à cet âge perdre la grâce acquise qui les fait enfants de Dieu (1). » Mais si l'eucharistie n'est pas nécessaire de nécessité de *moyen*, elle est nécessaire aux adultes de nécessité de *précepte*, et de précepte divin. « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous (2). » Ce précepte oblige, 1° aussitôt qu'on a suffisamment l'usage de raison; 2° lorsqu'on est en danger de mort, dans un danger probable et prochain; 3° lorsqu'on a passé un temps considérable sans communier; car on doit, en vertu du précepte divin, s'approcher de la sainte

(1) Sess. XXI, c. IV. — (2) Saint Jean, c. VI, v. 54.

table de temps en temps pendant la vie. Mais Jésus-Christ n'a pas déterminé lui-même la distance qu'on peut mettre entre une communion et une autre ; il en a laissé le soin à son Église. Or, d'après les lois actuellement en vigueur, tous les fidèles qui ont atteint l'âge de discrétion sont obligés, sous peine de péché mortel, de communier au moins à Pâques, chaque année, à moins qu'on n'ait quelque cause légitime de différer sa communion (1).

802. Mais il n'est pas nécessaire, pour les simples fidèles, de recevoir la communion sous les deux espèces; car celui qui communie sous une seule espèce, sous l'espèce du pain, par exemple, reçoit Jésus-Christ tout entier, puisqu'il est tout entier sous chacune des espèces et sous chaque partie de l'une et l'autre espèce du pain et du vin. Aussi, conformément à la discipline actuelle, qui a varié selon le temps, à raison de la diversité des circonstances, le prêtre qui célèbre la messe est le seul qui doive communier sous les deux espèces, parce que la communion sous les deux espèces appartient à l'intégrité du sacrifice. Les simples fidèles ne doivent recevoir la communion que sous l'espèce du pain. « Quoique l'usage des deux espèces fût assez fréquent dans « les premiers temps de la religion chrétienne, la coutume con- « traire ayant prévalu dans la suite en plusieurs endroits, notre « mère la sainte Église, usant du pouvoir qu'elle a touchant l'ad- « ministration des sacrements, a approuvé, pour de justes et graves « raisons, la coutume de communier sous une seule espèce, et en a « fait une loi qu'il n'est pas permis de rejeter ni de changer à vo- « lonté, sans l'autorité de cette même Eglise (2). Si *donc* quel- « qu'un dit qu'en vertu du précepte de Dieu ou par nécessité de « salut, tous les fidèles, en général et en particulier, sont obligés de « recevoir l'une et l'autre espèce du très-saint sacrement de l'eu- « charistie; qu'il soit anathème. » Ainsi s'exprime le concile de Trente, qui frappe également d'anatheme quiconque prétend que la sainte Église catholique n'a pas été amenée par de justes raisons à ne donner la communion que sous l'espèce du pain aux laïques, et aux ecclésiastiques qui ne consacrent pas (3).

(1) Pour ce qui regarde la communion pascale, la première communion et la communion des malades, voyez ce que nous avons dit dans la *Thélogie morale*, *tom.* II, *n°* 217. — (2) Session XXI, ch. II. — (3) Si quis dixerit, ex Dei præcepto, vel necessitate salutis, omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi eucharistiæ sacramenti sumere debere ; anathema sit. *Ibidem, can.* I. — Si quis dixerit sanctam Ecclesiam catholicam non justis causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam clericos non conficientes,

803. Ne dites point que Notre-Seigneur a prescrit pour tous la communion sous les deux espèces, en disant : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang*, *vous n'aurez point la vie en vous;* car il a dit aussi, en ne parlant que d'une espèce : *Le pain que je donnerai est ma chair pour le salut du monde ; celui qui mangera de ce pain vivra éternellement* (1). Et saint Paul : *Quiconque aura mangé ce pain* ou *bu le calice du Seigneur indignement, sera coupable de son corps* ET *de son sang* (2). La particule *ou* fait entendre assez clairement qu'on n'était point obligé, du temps des apôtres, de recevoir la communion sous les deux espèces, comme la conjonction *et* indique qu'il suffit de communier sous l'une ou l'autre espèce, pour recevoir en même temps et le corps et le sang de Jésus-Christ.

804. Mais quelles sont les raisons qui ont déterminé l'Église à ne donner aux laïques, et aux prêtres qui ne célèbrent pas, la sainte communion que sous l'espèce du pain? Les voici telles qu'elles sont exposées dans le catéchisme du concile de Trente : « D'abord « il était à craindre que le sang de Notre-Seigneur ne se répandît « à terre, et il était très-difficile d'éviter cet accident lorsqu'on « avait à administrer ce sacrement à un grand nombre de fidèles. « En second lieu, l'eucharistie devant être toujours prête pour les « malades, il serait à craindre qu'en conservant longtemps l'espèce « du vin, elle ne vînt à s'aigrir. Troisièmement, il est un grand « nombre de personnes qui ne peuvent souffrir ni le goût ni l'odeur « du vin. C'est donc avec raison et avec beaucoup de sagesse que « l'Église a voulu que les fidèles communiassent seulement sous « l'espèce du pain. Autrement, il serait arrivé que ce que l'on don- « nait pour le salut de l'âme aurait été contraire à la santé du « corps. Ajoutons encore à ces raisons que dans plusieurs provinces « on trouve difficilement du vin, et qu'on ne peut s'y en procurer « qu'avec de grandes dépenses, à cause de l'éloignement des lieux « ou de la difficulté des chemins. Enfin, ce qui a principalement « porté l'Église à faire la défense dont nous parlons, c'est l'hérésie « de ceux qui prétendaient que Jésus-Christ n'est pas tout entier « sous chaque espèce, mais que l'espèce du pain contient seule- « ment son corps privé du sang, et l'espèce du vin, le sang séparé « du corps. Afin que la vérité de la foi catholique fût manifestée

sub panis tantummodo specie communicaret, aut in eo errasse; anathema sit. *Can.* II. — (1) Saint Jean, c. VI, v. 51 et 52. — (2) I[re] épître aux Corinthiens, c. XI, v. 27

« plus sensiblement aux yeux de tous les fidèles, l'Église a très-
« sagement ordonné la communion sous une seule espèce, qui est
« celle du pain (1). »

ARTICLE II.

Des dispositions nécessaires pour communier dignement.

805. Le sacrement de l'eucharistie étant le plus grand, le plus auguste, le plus saint de tous les sacrements, exige de grandes dispositions. Entre ces dispositions, les unes regardent l'âme et les autres le corps. La première, la plus essentielle de toutes les dispositions de l'âme, c'est la pureté de conscience. Il est nécessaire que celui qui veut communier puisse juger prudemment qu'il est, pour le moment, exempt de tout péché mortel; autrement, il se rendrait coupable d'un énorme sacrilége. On sait ce que dit l'Apôtre : « Quiconque mangera ce pain, ou boira le
« calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du
« sang du Seigneur. Que l'homme s'éprouve donc, et qu'il mange
« ainsi de ce pain et boive de ce calice; car celui qui mange et
« boit indignement, mange et boit sa propre condamnation, ne
« faisant pas le discernement qu'il doit du corps du Seigneur (2). »
Ainsi donc celui qui communie indignement est coupable de la profanation du corps et du sang de Jésus-Christ : ce qui ne signifie pas cependant que la communion indigne soit un crime aussi grand que celui des Juifs qui ont crucifié Notre-Seigneur (3). Par conséquent, quiconque se sent coupable de quelque péché mortel doit, avant de s'approcher de la sainte table, se purifier par le sacrement de pénitence; quelque contrit qu'il se croie, il ne peut, sans sacrilége, se présenter à la communion avant d'avoir reçu l'absolution sacramentelle. On n'excepte que le cas où celui qui est obligé de dire la messe ou de communier manque de confesseur : il suffit alors de s'exciter à la contrition parfaite, avec la disposition de se confesser après avoir reçu la communion, aussitôt qu'on le pourra, moralement parlant. Mais le péché véniel n'est point un obstacle à la communion; il ne la rend point indigne : seulement, celui qui communie en conservant de l'affection

(1) Catéchisme du concile de Trente, *sur le Sacrement de l'eucharistie*. — (2) Ire épître aux Corinthiens, c. XI, v. 27. — (3) Voyez saint Thomas, *Som.*, *part.* III, *quest.* 80, *art.* 5.

pour le péché véniel, est privé en partie des fruits du sacrement. Pour recevoir toute l'abondance des grâces attachées à la communion, il faut s'approcher de la sainte table avec un cœur pur de tout péché et de toute affection au péché même véniel, une foi vive, un désir sincère d'être uni à Jésus-Christ, une charité ardente, et une humilité profonde (1).

806. Les dispositions du corps pour la communion sont : le jeûne, la pureté et la modestie. Suivant les lois de l'Église, on ne doit recevoir l'eucharistie que lorsqu'on est à jeun. Ce jeûne, qu'on appelle naturel, eucharistique ou sacramentel, est beaucoup plus sévère que le jeûne ecclésiastique : il consiste à n'avoir rien pris, ni solide ni liquide, ni comme nourriture ni comme remède, depuis minuit. Le précepte du jeûne eucharistique n'admet pas de légèreté de matière; l'Église veut, sous peine de péché mortel, que celui qui communie soit absolument à jeun; qu'il n'ait absolument rien bu ni mangé avant de s'approcher de la sainte table. Il n'y a d'exception que pour les malades qui communient en viatique, et pour quelques cas beaucoup plus rares, où peut se trouver le prêtre qui célèbre ou qui doit célébrer la messe (2).

On ne donne plus l'eucharistie aux enfants qui n'ont pas encore atteint l'usage de raison ; et on la refuse à ceux qui en sont notoirement indignes (3). « Arcendi sunt publice indigni, quales « sunt excommunicati, interdicti, manifestique infames, ut mere« trices, concubinarii, fœneratores, magi, sortilegi, blasphemi, « et alii ejus generis publici peccatores, nisi de eorum pœnitentia « et emendatione constet, et publico scandalo prius satisfecerint. » Ainsi s'exprime le rituel romain.

(1) Voyez la *Théologie morale, tom.* II, *n°* 247, *etc.;* le *n°* 252, *etc.* — (2) Voyez la *Théologie morale, ibidem, n°* 258. — (3) Voyez la *Théologie morale, ibidem, n°* 266, *etc.*

DEUXIÈME PARTIE.

DE L'EUCHARISTIE COMME SACRIFICE.

807. L'eucharistie a cela de particulier, qu'elle n'est pas seulement le plus excellent de tous les sacrements, mais qu'elle est de plus un vrai sacrifice.

CHAPITRE PREMIER.

Notion et institution du sacrifice de l'eucharistie.

ARTICLE I.

Notion du sacrifice de l'eucharistie.

808. Le sacrifice, en général, est une offrande que nous faisons à Dieu en signe de notre dépendance et de notre soumission. On distingue le sacrifice intérieur et le sacrifice extérieur. Le premier est celui par lequel notre âme s'offre à Dieu : il s'opère par la foi, la charité, la prière, et autres actes de religion. Le sacrifice extérieur consiste dans l'offrande que nous faisons à Dieu d'une chose extérieure qui nous appartient; tel est, par exemple, le sacrifice de notre corps, que nous offrons à Dieu en quelque manière par le martyre, l'abstinence et la continence. De plus, le mot de *sacrifice* se prend, ou dans un sens étendu, pour toutes sortes de bonnes œuvres que l'on fait pour honorer Dieu; ou dans un sens plus restreint, pour l'offrande faite à Dieu d'une chose extérieure qu'on immole à son honneur. On définit donc le sacrifice proprement dit : l'oblation d'une chose extérieure qu'on immole à Dieu pour reconnaître son souverain domaine sur toutes choses. Tout sacrifice est une oblation, mais toute oblation n'est pas un sacrifice strictement dit : pour un vrai sacrifice, il faut qu'il y ait immolation, destruction de la chose offerte, ou au

moins une consécration qui en change la nature, l'état, ou la forme naturelle.

809. Le sacrifice eucharistique est désigné sous différents noms par les anciens docteurs de l'Église; mais depuis longtemps on l'appelle universellement sacrifice de la *messe*, ou simplement la *messe*. L'origine la plus vraisemblable de cette dénomination est le mot *mittere*, qui signifie *renvoyer*. Autrefois, après l'évangile, on congédiait les catéchumènes, ce qui s'appelait la *messe* des catéchumènes, *missa catechumenorum;* et, la cérémonie étant achevée, les fidèles se retiraient au moment où le diacre criait : *Ite, missa est*; d'où est venu le nom de *messe* des fidèles, *missa fidelium*.

810. Selon la croyance de l'Église catholique, la *messe* est un sacrifice de la loi nouvelle, par lequel le prêtre offre à Dieu le corps et le sang de Jésus-Christ, sous les espèces du pain et du vin. La messe est un vrai sacrifice institué par Jésus-Christ. Près de consommer le sacrifice sanglant qui devait s'opérer sur la croix, il commença par l'offrande de son corps et de son sang, ordonnant à ses apôtres de la renouveler et de la perpétuer en mémoire de sa mort. C'est un sacrifice qui est offert à Dieu. Le sacrifice, de sa nature, est un acte de ce culte suprême, du culte de latrie, qui n'est dû qu'à Dieu seul. Ainsi, lorsqu'on dit la messe d'un saint, il ne faut pas croire qu'on offre le sacrifice de la messe à ce saint; mais seulement qu'on en fait mémoire, qu'on implore sa protection, et qu'on le prie d'intercéder pour nous. C'est un sacrifice par lequel on offre le corps et le sang de Jésus-Christ; c'est Jésus-Christ lui-même, dont le corps est présent sous les espèces du pain et le sang sous les espèces du vin; qui est la victime, l'hostie qu'on immole dans le sacrifice de la messe. Enfin, le sacrifice eucharistique s'offre par les mains du prêtre; mais le ministre principal de ce sacrifice est Jésus-Christ, qui est tout à la fois le prêtre et la victime, s'offrant lui-même à Dieu le Père par le ministère de ses prêtres. C'est donc au nom de Jésus-Christ et avec Jésus-Christ que le prêtre offre le sacrifice de la messe : le même ministère que Jésus-Christ a exercé visiblement sur la croix, il l'exerce d'une manière invisible sur l'autel, et le fait exercer visiblement par les prêtres qu'il a établis dans son Église.

ARTICLE II.

L'eucharistie est-elle un vrai sacrifice, un sacrifice proprement dit ?

811. Il est de foi que l'eucharistie est un vrai sacrifice, un sacrifice proprement dit. Voici comment s'exprime le concile de Trente : « Quoique Notre-Seigneur dût s'offrir lui-même une fois « à Dieu son Pere, en mourant sur l'autel de la croix pour y « opérer la rédemption éternelle ; néanmoins, parce que son sa- « cerdoce ne devait pas s'éteindre par la mort, dans la dernière « cène, la nuit même qu'il fut livré, voulant laisser à l'Église, sa « chère épouse, un sacrifice visible, tel que la nature des hommes « le demande, et par lequel le sacrifice sanglant qui devait s'opé- « rer sur la croix fût représenté, la mémoire s'en perpétuât jus- « qu'à la fin des siècles, et la vertu salutaire en fût appliquée « pour la rémission des péchés que nous commettons tous les « jours ; se déclarant prêtre établi pour l'éternité selon l'ordre de « Melchisédech, il offrit à Dieu le Père son corps et son sang sous « les espèces du pain et du vin ; et, sous les symboles de ces mêmes « choses, il les présenta à ses apôtres, qu'il établissait alors prêtres « du Nouveau Testament ; et par ces paroles *Faites ceci en mé- « moire de moi*, il leur ordonna, à eux et à leurs successeurs dans le « sacerdoce, de les offrir, ainsi que l'Église catholique l'a toujours « entendu et enseigné : car après avoir célébré l'ancienne Pâque, « que l'assemblée des enfants d'Israël immolait en mémoire de la « sortie d'Égypte, il établit la Pâque nouvelle, où il fut immolé « par les prêtres au nom de l'Église, sous des signes visibles, en « mémoire de son passage de ce monde à son Pere, lorsqu'il nous « a rachetés par l'effusion de son sang, qu'il nous a arrachés de « la puissance des ténèbres, et nous a transférés dans son royaume. « C'est cette offrande pure, qui ne peut être souillée par l'indignité « ni par la malice de ceux qui l'offrent, que le Seigneur a prédit « par Malachie *devoir être offerte en tout lieu à son nom*, *qui « devait être glorifié parmi les nations*. C'est de cette oblation « que saint Paul parlait, lorsqu'il dit aux Corinthiens *que ceux « qui sont souillés par la participation de la table des démons ne « peuvent participer à la table du Seigneur* ; prenant le nom de « *table* pour l'*autel* dans l'un et l'autre endroit. C'est elle enfin « qui, au temps de la nature et de la loi, était figurée par les an- « ciens sacrifices, comme renfermant tous les biens dont elle est

« l'accomplissement et la perfection (1). Si (*donc*) quelqu'un dit « que dans la messe on n'offre pas à Dieu un sacrifice véritable « et proprement dit, ou que l'offrir n'est autre chose que de nous « donner Jésus-Christ à manger, qu'il soit anathème (2). Si quel- « qu'un dit que par ces paroles, *Faites ceci en mémoire de moi*, « Jésus-Christ n'a pas établi les apôtres prêtres, ou qu'il n'a pas « ordonné qu'eux et les autres prêtres offrissent son corps et son « sang; qu'il soit anathème (3). » De même : « Si quelqu'un dit « que par le sacrifice de la messe on commet un blasphème en- « vers le très-saint sacrifice de Jésus-Christ consommé sur la « croix, ou qu'on déroge à ce sacrifice; qu'il soit anathème (4). » Ces décrets sont dirigés contre les novateurs du seizième siècle, qui nient que l'eucharistie soit un sacrifice.

812. Ce dogme catholique, proclamé par le dernier concile œcuménique, est aussi ancien que le christianisme. Figuré par les sacrifices des anciens patriarches, prédit par les prophètes, le sacrifice eucharistique a été institué par Jésus-Christ, transmis par l'enseignement des apôtres et des Pères, et perpétué par la croyance générale et constante de l'Église universelle. Aussi prouve-t-on, par les livres saints et la tradition, que l'eucharistie est un vrai sacrifice; et c'est ce que nous allons faire le plus brièvement qu'il nous sera possible.

§ I. *Preuves tirées de l'Écriture sainte.*

813. Pour ce qui regarde l'Écriture sainte, nous lisons dans la Genèse : « Melchisédech, roi de Salem, offrit du pain et du vin, « car il était prêtre du Très-Haut (5). » Or, Jésus-Christ est prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech : *Juravit Dominus, et non pœnitebit eum : Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech.* L'apôtre saint Paul applique cet oracle au Fils de Dieu, au Verbe incarné, à Jésus-Christ : « Le Christ

(1) Voyez le texte du concile de Trente, *sess.* XXII, *ch.* I. — (2) Si quis dixerit, in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari; anathema sit. *Sess.* XXII, *can.* I. — (3) Si quis dixerit, illis verbis, *Hoc facite in meam commemorationem*, Christum non instituisse apostolos sacerdotes; aut non ordinasse ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum; anathema sit. *Ibidem*, *c.* II. — (4) Si quis dixerit, blasphemium irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto, per missæ sacrificium, aut illi per hoc derogari; anathema sit. *Ibidem*, *can.* IV. — (5) At vero Melchisedech rex Salem, proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi. *Genèse*, *c.* XIV, *v.* 18

« ne s'est point élevé de lui-même à la dignité de pontife, mais il « l'a reçue de celui qui lui a dit : *Tu es mon Fils, je t'ai engendré « aujourd'hui*; comme il lui a dit dans un autre endroit : *Tu es le « prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech* (1). » Or, Jésus-Christ ne peut être considéré comme un prêtre selon l'ordre de Melchisédech, qu'autant qu'il a offert lui-même à Dieu son Père le sacrifice de son corps et de son sang sous les espèces du *pain* et du *vin*, qui étaient la matière du sacrifice offert par ce patriarche au Dieu d'Abraham; et il n'est prêtre éternel, qu'en renouvelant ce sacrifice sur nos autels jusqu'à la consommation des siècles. C'est ainsi que l'ont entendu nos pères, comme on le voit par les écrits de Clément d'Alexandrie (2), de saint Cyprien (3), d'Eusèbe de Césarée (4), de saint Ambroise (5), de saint Épiphane (6), de saint Jean Chrysostome (7), de saint Jérôme (8), de saint Augustin (9), de Théodoret (10), et de saint Jean Damascène (11).

814. Voici ce que dit le Seigneur, dans Malachie, aux prêtres d'Israël : « Mon affection n'est point en vous, dit le Seigneur des « armées, et je ne recevrai plus de présents de votre main. Car, « depuis le lever du soleil jusqu'au couchant, mon nom est grand « parmi les nations; et en tout lieu on sacrifie et on offre à mon « nom une oblation pure, parce que mon nom est grand parmi les « nations, dit le Seigneur des armées (12). » Il ne peut être question, dans cette prophétie, que du sacrifice eucharistique. Il ne s'agit pas du sacrifice de la croix; car il n'a été offert que sur le Calvaire, tandis que l'oblation pure dont parle le prophète doit se faire en *tout lieu*. Il ne s'agit pas non plus d'un sacrifice de louange, qui consiste dans la prière et dans les bonnes œuvres : car le prophète parle d'un sacrifice particulier, d'un sacrifice extérieur et visible, qui doit glorifier le nom du Seigneur parmi les na-

(1) Sic et Christus non semetipsum clarificavit ut pontifex fieret : sed qui locutus est ad eum : Filius meus es tu, ego hodie genui te. Quemadmodum et in alio loco dicit : Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech. *Épître aux Hébreux*, c. v, *v.* 5 *et* 6. — (2) Liv. IV, des Stromates. — (3) Lettre LXIII. — (4) Démonstration évangélique, c. III. — (5) Liv. des Mystères, c. IX; liv. IV, des Sacrements, c. III et VII. — (6) Hérésie LV. — (7) Discours IV, contre les Juifs. — (8) Lettre à Marcella. — (9) Lettre CLXXVII; et liv. de la Doctrine chrétienne, c. XXI. — (10) Sur le psaume CIX. — (11) Liv. IV, de la Foi, c. XIV. — (12) Non est voluntas mihi in vobis, dicit Dominus exercituum : et munus non suscipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus : et in omni loco sacrificatur, et offertur nomini meo oblatio munda : quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum. *Malachie*, c. I, *v.* 10 *et* 11.

tions, d'un sacrifice nouveau, destiné à remplacer les sacrifices de l'ancienne loi : *Je ne recevrai plus de présents de votre main*, dit le Seigneur ; *car, du lever du soleil au couchant, on m'offre en tout lieu une oblation pure ;* ce qui, évidemment, ne peut convenir aux simples sacrifices de louange, puisque ces sortes de sacrifices ont existé de tout temps, même du temps de la loi de Moyse. Telle est d'ailleurs l'interprétation des Pères de l'Église, entre autres de saint Justin (1), de saint Irénée (2), d'Eusèbe de Césarée (3), de saint Jean Chrysostome (4), de saint Augustin (5), de Théodoret (6), et de saint Jean Damascène (7). Ils s'accordent tous à rapporter la prophétie de Malachie au sacrifice qui s'opère sur nos autels.

815. Les paroles mêmes de Jésus-Christ prouvent qu'en instituant l'eucharistie il instituait non-seulement un sacrement, mais encore un sacrifice. Nous lisons, dans l'évangile de saint Luc :

« Ayant pris le pain, Jésus rendit grâces, le rompit, le donna « à ses disciples, en disant : Ceci est mon corps qui est *donné pour « vous* ; faites ceci en mémoire de moi. Il en fit de même pour « le calice après qu'il eut soupé, disant : Ceci est le calice de la « nouvelle alliance dans mon sang, qui sera *répandu pour « vous* (8). » Suivant saint Matthieu : « Qui sera répandu pour un « grand nombre, en rémission de leurs péchés (9). » Il y a dans le texte grec : *qui est répandu*, au lieu de *qui sera répandu*. Or, nous avons ici le corps de Jésus-Christ, qui est *donné*, livré, offert pour nous ; et son sang qui *est répandu* en rémission de nos péchés. Notre-Seigneur ne dit pas : Ceci est mon corps qui *vous est donné*, ceci est mon sang qui *vous est livré ;* mais : Ceci est mon corps qui *est livré pour vous ;* ceci est mon sang qui *est répandu pour vous et pour plusieurs, en rémission des péchés*. Il y a donc dans l'eucharistie une offrande, une oblation du corps et du sang de Jesus ; donc l'eucharistie est un vrai sacrifice.

816. Aussi, en exécution de l'ordre qu'ils en avaient reçu de

(1) Dialogue avec Tryphon. — (2) Liv. IV, contre les hérésies, c. XVII. — (3) Liv. I, de la Démonstration évangélique, c. X. — (4) Sur le psaume XCV. — (5) Liv. XVIII, de la Cité de Dieu, c. XXXV. — (6) Sur Malachie, c. I. — (7) Liv. IV, de la Foi, c. XIV. — (8) Et accepto pane gratias egit, et fregit, et dedit eis, dicens : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur : hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem, postquam cœnavit, dicens : Hic est calix Novum Testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur. *Saint Luc*, c. XXII, *v*. 19 *et* 20. — (9) Hic est enim sanguis Novi Testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. *Saint Matthieu*, c. XXVI, *v*. 28.

Jésus-Christ, les apôtres célébrèrent l'eucharistie comme un sacrifice. Écoutez l'apôtre saint Paul parlant aux Corinthiens : « Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas la « communion du sang de Jésus-Christ? Et le pain que nous rom- « pons n'est-il pas la participation du corps du Seigneur? Con- « sidérez les Israélites selon la chair : ceux qui mangent de la « victime immolée sur l'autel ne sont-ils pas participants de l'au- « tel? Est-ce donc que je veuille dire que ce qui a été immolé aux « idoles soit quelque chose, ou que l'idole soit quelque chose. « Mais ce que les païens immolent, ils l'immolent aux démons et « non pas à Dieu. Je ne veux pas que vous ayez aucune société « avec les démons ; vous ne pouvez pas boire le calice du Seigneur « et le calice des démons ; vous ne pouvez pas participer à la table « du Seigneur et à la table des démons (1). » Évidemment, il s'agit ici du sacrifice eucharistique. Ne dites pas que l'apôtre parle de la table où l'on prend sa nourriture, et non de la table, de l'autel où l'on sacrifie : car il parle de la table où l'on boit le calice du Seigneur, et de la table où l'on boit le calice des démons ; de la table où l'on sacrifie à Dieu, et de la table où on immole aux démons ; de la table où l'on bénit le calice de bénédiction, et de l'autel sur lequel les Israélites offraient leurs sacrifices. D'ailleurs le même apôtre, dans sa lettre aux Hébreux (2), désigne l'autel du nom de table, comme on le voit par le passage suivant : « Nous « avons une *table*, dit-il, dont ne doivent point manger ceux qui « font le service du *tabernacle* » judaïque. N'est-il pas question dans cet endroit d'un autel et d'une victime dont les Juifs n'avaient pas droit de manger? Or quel est cet autel, si ce n'est l'autel eucharistique? Quelle est cette victime, si ce n'est Jésus-Christ qui s'immole dans l'eucharistie? Donc les apôtres regardaient l'eucharistie comme un vrai sacrifice.

(1) Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? Et panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?... Videte Israël secundum carnem : nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris? Quid ergo? Dico quod idolis immolatum sit aliquid? Aut quod idolum, sit aliquid? Sed quæ immolant gentes, dæmoniis immolant, et non Deo. Nolo autem vos socios fieri dæmoniorum : non potestis calicem Domini bibere, et calicem dæmoniorum : non potestis mensæ Domini participes esse, et mensæ dæmoniorum. *I*[re] *épître aux Corinthiens*, c. x, v. 16, *etc.* — (2) Habemus altare, de quo edere non habent potestatem, qui tabernaculo deserviunt. *Épitre aux Hébreux*, c. xiii, v. 10.

§ II. *Preuve tirée de l'enseignement des Pères.*

817. Après les prophètes, les évangélistes et les apôtres, viennent les Pères, les papes et les conciles des premiers siècles : tous reconnaissent le sacrifice eucharistique, tel que nous l'admettons nous-mêmes. Saint Justin dit que « Dieu a annoncé, par le prophète « Malachie, que, par le sacrifice que nous offrons en toute la terre, « savoir le pain et le vin eucharistique, les chrétiens rendraient un « jour célèbre en tous lieux son saint nom, qui était profané par « les Juifs (1). » Suivant saint Irénée, le Seigneur, instituant l'eucharistie, *enseigna la nouvelle* OBLATION *du Nouveau Testament ; et l'Église, ayant reçu* cette oblation *des apôtres*, L'OFFRE *à Dieu dans tout l'univers* (2). Clément d'Alexandrie nous représente le sacrifice de l'eucharistie comme ayant été figuré par le sacrifice de Melchisédech. Voici ce qu'il dit : « Melchisédech, roi « de Salem, prêtre de Dieu, offrit du pain et du vin sanctifiés « comme *type de l'eucharistie* (3). » Saint Cyprien : « Qui fut plus « prêtre que Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui offrit à Dieu le Père « ce que Melchisédech avait offert, c'est-à-dire, du pain et du vin, « devenus son corps et son sang?... Jésus-Christ, Notre-Seigneur « et notre Dieu, est lui-même le souverain prêtre de Dieu le Père, « et il s'est offert d'abord à son Père en *sacrifice ;* et il a ordonné « que cela se fît en mémoire de lui. Ainsi ce prêtre tient véritable- « ment la place du Christ, qui fait ce que le Christ a fait, et il « offre alors dans l'Église un sacrifice véritable et complet à Dieu « le Père (4). » Les Pères du concile de Nicée, de l'an 325 : « Ni la « règle ni la coutume ne permettent que ceux qui ont le pouvoir

(1) De nostris vero gentium, quæ in omni loco offeruntur sacrificiis, hoc est pane eucharistiæ, et poculo similiter eucharistiæ, jam tum loquutus prædixit (Malachias) nos quidem glorificare nomen ejus, vos autem prophanare. *Dialogue avec Tryphon.* — (2) Voyez, ci-dessus, le n° 711. — (3) Melchisedech, rex Salem, sacerdos Dei altissimi, qui panem et vinum sanctificatum dedit nutrimentum, in typum eucharistiæ. *Liv.* IV, *des Stromates.* — (4) Quis magis sacerdos Dei summi, quam Dominus noster Jesus Christus, qui sacrificium Deo Patri obtulit, et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem? .. Nam si Jesus Christus, Dominus et Deus noster, ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri seipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem præcepit; utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, id quod Christus fecit, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri. *Lettre* LXIII et *lettre* LIV.

« *d'offrir* reçoivent le corps de Jésus-Christ de ceux qui n'ont pas « le pouvoir *d'offrir* (1). » Or il ne peut y avoir *d'oblation* du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie que par le sacrifice. Saint Cyrille de Jérusalem, expliquant la liturgie aux néophytes : « Nous « prions Dieu d'envoyer le Saint-Esprit, et de faire que le pain de« vienne le corps de Jésus-Christ, et le vin devienne son sang ; car « tout ce qui reçoit l'impression de l'Esprit-Saint est sanctifié, et « changé en une autre substance. Or, quand le sacrifice spirituel « est fini, et que ce culte *non sanglant* qu'on rend à Dieu par le « moyen de l'*hostie* d'expiation est achevé, nous le prions pour « la paix universelle des Églises, pour la tranquillité du monde, « pour les rois, pour leurs armées et leurs alliés, et pour les af« fligés ; en un mot, pour tous ceux qui ont besoin de son assis« tance (2). » Ce sacrifice *spirituel*, c'est-à-dire *non sanglant*, n'exclut point, comme on le voit, la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ. Saint Ambroise : « Quand nous *sacrifions*, « le Christ est présent, le Christ est *immolé ;* car notre pâque est « le Christ *immolé* (3). » Saint Jean Chrysostome : « Jésus-Christ « a ordonné qu'on *l'offrît lui-même*, au lieu des animaux qu'on « *offrait* dans l'ancienne loi (4). » Saint Augustin : « Celui qui of« fre est lui-même l'oblation ; et il a voulu que le sacrement qui « s'opère tous les jours fût un sacrifice dans l'Église... Ce *sacrifice*, « qui est un *vrai sacrifice*, était figuré par les anciens sacrifices « des saints... Devant ce *sacrifice suprême* et *véritable*, tous les « sacrifices faux sont tombés (5). » Les Pères du concile d'Éphèse, de l'an 431 : « Nous célébrons dans les églises le *sacrifice non*

(1) Can. XVIII. — (2) Deum benignum exoramus ut emittat Sanctum Spiritum super dona proposita, ut faciat panem quidem corpus Christi, vinum vero sanguinem Christi : omnino enim quodcumque adtigerit Spiritus Sanctus, id sanctificatum et transmutatum est. Postquam vero perfectum est spirituale sacrificium, incruentus cultus, super illam propitiationis hostiam obsecramus Deum pro communi Ecclesiarum pace, pro recta mundi compositione, pro imperatoribus, pro militibus, et sociis ; pro iis qui infirmitatibus laborant ; pro his qui afflictionibus premuntur ; et universim pro omnibus qui opis indigent precamur nos omnes, et hanc victimam offerimus. *Catéchèse* XXIII. — (3) Quando sacrificamus, Christus adest, Christus immolatur : etenim pascha nostrum immolatus est Christus. *Comment. sur le Ier ch. de saint Luc.* — (4) Ipso mutato sacrificio, pro brutorum mactatione seipsum jussit offerri. *Homél.* XXIV, *sur la Ire épître aux Corinthiens.* — (5) Ipse (Christus) offerens, ipse et oblatio ; cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium.... Hujus veri sacrificii multiplicia variaque signa erant, sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur.... Huic summo veroque sacrificio, cuncta sacrificia falsa cesserunt. *Liv.* X, *de la Cité de Dieu*, c. XX ; *et ailleurs.*

» *sanglant*, saint et vivifiant, croyant que le corps et le précieux
» sang sont le propre corps et le sang du Verbe qui vivifie toutes
» choses (1).

818. Nous pourrions citer encore Origène, Eusèbe de Césarée, saint Grégoire de Nazianze, saint Proclus de Constantinople, saint Léon, saint Optat de Milève, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Épiphane, saint Jérôme, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, saint Fulgence, saint Césaire d'Arles, saint Grégoire le Grand, saint Isidore de Séville, saint Jean Damascène; mais il serait inutile d'aller plus loin, puisque les protestants conviennent que nous avons l'antiquité pour nous. Que m'importe, disait Luther à Henri VIII, roi d'Angleterre, au sujet du sacrifice de la messe, que j'aie contre moi *mille Augustins et mille Cypriens* (2). Voici ce que dit le docteur Grabe, prêtre anglican, mort en 1711 : « Il est certain qu'Irénée et tous les Pères dont « nous avons les écrits, contemporains des apôtres ou leurs successeurs « immédiats, ont tenu la sainte eucharistie pour le sacrifice « de la nouvelle loi. Or, que cette doctrine, cette pratique, n'ait « pas été celle d'une Église particulière ou de quelque docteur, « mais bien de l'Église universelle, qui l'a reçue des apôtres, comme « les apôtres l'avaient reçue de Jésus-Christ, c'est ce que nous « apprend Irénée en propres termes, et avant lui Justin, martyr, « dont les témoignages, ainsi que ceux de saint Ignace, de Tertullien, « de saint Cyprien et des autres, ont été si souvent cités, « non-seulement par les partisans du pape, mais encore par les « plus habiles protestants, qu'il n'est nullement nécessaire de les « rapporter. A peine y aurait-il le moindre doute que cette doctrine « sur le sacrifice de l'eucharistie fût venue des apôtres, et « qu'il fallût par conséquent s'y rattacher, lors même qu'on ne « trouverait pour elle aucun mot dans les écrits des prophètes ou « des apôtres; car le précepte de saint Paul est général : *Mes frè-« res, soyez fermes, et tenez aux traditions que vous avez ap-« prises, soit par nos discours, soit par nos épîtres*. Mais assez « de passages de l'Écriture ont été allégués, après Irénée et les « autres saints Pères, par les théologiens modernes, soit attachés « au pape, soit protestants, et surtout par les docteurs de l'Église « anglicane, entre lesquels je n'en nommerai qu'un, mais éminent « pour la science et la piété, Joseph Mede, lui qui, dans un traité « particulier écrit en anglais sur le sacrifice de la loi chrétienne,

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 729. — (2) Liv. contre Henri VIII.

« a prouvé et établi ce point dans le plus grand jour. Et non-seu-
« lement je suis volontiers de son opinion, mais je souscris encore
« de tout mon cœur au vœu qu'il exprime à la fin du huitième
« chapitre ; et puisque tant de doctes et de pieux personnages entre
« les protestants ont reconnu la vraie doctrine de l'Église aposto-
« lique, et la méprise de Luther et de Calvin, je souhaite avec
« Mède que ces saintes formules liturgiques, où le sacrifice est of-
« fert à Dieu, et qu'ils ont si mal à propos proscrites de leurs as-
« semblées, soient remises parmi nous en usage, afin que nous
« rendions à la majesté divine l'honneur suprême que nous lui de-
« vons (1). »

§ III. *Preuve tirée de la croyance générale de l'Église.*

819. Outre les preuves tirées de l'Ecriture sainte et de l'enseignement des Pères, des papes et des conciles des premiers siècles, nous avons la croyance générale et constante de l'Église universelle, touchant le saint sacrifice de la messe. L'Église grecque s'accorde sur ce point avec l'Église latine ; et les schismatiques, les hérétiques même, tels que les nestoriens, les eutychiens, les Arméniens, et autres sectes dispersées en Orient, professent, au sujet du sacrifice eucharistique, la même foi que ceux qui sont en communion avec l'Église romaine. Les différentes liturgies de toutes les Églises du monde chrétien, si l'on excepte celles des luthériens et des calvinistes, qui ne sont pas plus anciennes que Luther et Calvin, font mention du sacrifice qui s'opère sur nos autels. On trouve ce dogme même dans celles qui remontent aux temps apostoliques, ou qui ont été rédigées au quatrième et au cinquième siècle, sur les traditions reçues dans toute l'Église comme venant des apôtres (2). Or, une croyance aussi ancienne, aussi générale et aussi constante, ne peut être fondée que sur la vérité. « On doit, comme le dit Tertullien, tenir pour vraie toute
« doctrine qui est conforme à la foi des Églises mères, primitives
« ou apostoliques, c'est-à-dire, ce que les Églises ont reçu des
« apôtres, les apôtres de Jésus-Christ, Jésus-Christ de Dieu ; et on
« doit regarder comme fausse toute doctrine qui s'élève contre la
« vérité des Églises, et des apôtres, et de Jésus-Christ, et de

(1) Voyez la *Discussion amicale sur l'Église anglicane*, par M. de Trévern, *tom.* II, *pag.* 77. — (2) Voyez la *Perpétuité de la foi sur l'eucharistie*, *etc.* et la *Discussion amicale*, par M. de Trévern, *tom.* III, *etc.*

« Dieu (1). » Il est donc démontré par la croyance de l'Église universelle, par la tradition et par l'Écriture sainte, que l'eucharistie est un vrai sacrifice : ce n'est donc pas sans fondement que le concile de Trente a frappé d'anathème tous ceux qui osent attaquer un dogme aussi consolant pour le chrétien que le dogme de la présence réelle.

820. Mais, dira-t-on, comment trouver dans l'eucharistie toutes les conditions requises pour un sacrifice proprement dit? Où est l'oblation, la victime, l'immolation? Rien ne manque à la consécration eucharistique pour être un véritable sacrifice. L'eucharistie renferme d'abord l'oblation d'une chose sensible, c'est-à-dire le corps et le sang de Jésus-Christ, qui sont présents sous les espèces du pain et du vin. Il y a une victime : c'est Jésus-Christ lui-même qui est offert à Dieu son Père. Il y a un pontife : c'est encore Jésus-Christ, le prêtre éternel, qui, par les mains de ses ministres, renouvelle au milieu de nous le même sacrifice qu'il a offert sur le Calvaire. Il y a immolation, et par conséquent changement dans la victime : par la consécration, Jésus-Christ est réduit à un état qui n'est point naturel ; et ces paroles sacramentelles, prononcées séparément, *Ceci est mon corps*, *ceci est mon sang*, sont comme un glaive qui sépare mystiquement, et autant que possible, le corps et le sang de Jésus-Christ ; il est sur l'autel, revêtu des signes qui représentent la séparation de son corps et de son sang, qui se fit sur la croix. C'est néanmoins un sacrifice très-véritable, en ce que Jésus-Christ est véritablement contenu et présenté à Dieu sous cette figure de mort : *Super sacram mensam Christus occisus jacet* (2). C'est à Dieu, à Dieu seul, que l'Église offre le sacrifice de la messe ; c'est à Dieu, et non aux saints, que nous disons, dans la célébration des saints mystères : *Nous vous présentons cette hostie sainte*. D'ailleurs le sacrifice de la messe est substantiellement le même que le sacrifice de la croix ; dans l'un et dans l'autre, c'est la même hostie, le même sacrificateur. Il n'y a de différence que dans la manière dont se fait l'offrande : *Sola offerendi ratione diversa*, dit le concile de Trente. Cette difference consiste en ce que Jésus-Christ s'est offert sur la croix d'une manière sanglante, comme une victime mortelle ; au lieu que, sans cesser d'être immortel, il s'offre dans l'eucharistie d'une manière non sanglante, sous les espèces du pain et du vin (3).

(1) Des Prescriptions, ch. 21. — Voyez ce que nous avons dit plus haut, de la croyance de l'Église touchant la présence réelle. — (2) Saint Chrysostome, *Homélie* XIV, *au peuple d'Antioche*. — (3) Concile de Trente, sess. XXII, ch. II.

321. Aussi, loin de nous détacher du sacrifice de la croix, comme on nous l'objecte, le sacrifice de la messe, qui en est la commémoration, nous y attache par toutes ses circonstances, puisque non-seulement il s'y rapporte tout entier, mais qu'en effet il n'est et ne subsiste que par ce rapport, et qu'il en tire toute sa vertu. C'est la doctrine expresse de l'Église catholique, qui enseigne que ce sacrifice n'a été institué « qu'afin de représenter celui « qui a été une fois accompli sur la croix; d'en faire durer la mé- « moire jusqu'à la fin des siècles, et de nous en appliquer la vertu « salutaire pour la rémission des péchés que nous commettons tous « les jours (1). » Ainsi, l'Église ne croit point qu'il manque quelque chose au sacrifice de la croix ; elle le croit au contraire si parfait et si pleinement suffisant, que tout ce qui se fait ensuite n'est plus établi à ses yeux que pour en célébrer la mémoire et en appliquer la vertu. Par là cette même Église reconnaît que tout le mérite de la rédemption du genre humain est attaché à la mort du Fils de Dieu. En offrant l'hostie sainte et eucharistique, nous ne prétendons point par cette oblation faire ou présenter à Dieu un nouveau payement du prix de notre salut, mais employer auprès de lui les mérites de Jésus-Christ présent, et le prix infini qu'il a payé une fois pour nous sur la croix. On ne peut donc nous accuser d'anéantir le sacrifice de la croix, de faire tort au sacrifice de la croix. En effet, parce que Jésus-Christ se dévoue à Dieu *en entrant dans le monde,* pour se mettre à la place des victimes *qui ne lui ont pas plu* (2), dira-t-on qu'il a fait tort à l'action par laquelle il se dévoue sur la croix ? De ce qu'*il continue de paraître devant Dieu* (3), affaiblit-il l'oblation *par laquelle il a paru une fois par l'immolation de lui-même* (4)? Direz-vous qu'en *ne cessant d'intercéder pour nous* dans le ciel, il accuse lui-même d'insuffisance l'intercession qu'il a faite en mourant avec *tant de larmes et de si grands cris* (5)? Et parce que, d'après la parole de Jésus-Christ, nous croyons avec le monde entier que personne *ne peut entrer dans le royaume de Dieu s'il n'a été régénéré par l'eau et l'Esprit-Saint* (6), nous reprocherez-vous de faire injure au sacrifice de la croix ? Il faut donc reconnaître que Jésus-Christ, qui s'est offert une fois sur le Calvaire comme victime de la justice divine, ne cesse de s'offrir pour nous dans l'eucharistie; que la perfection infinie du sacrifice de la croix consiste en ce que tout ce qui

(1) Concile de Trente, sess. XXII, ch. I. — (2) Épître aux Hébreux, c. X, v. 5. — (3) Ibidem, c. IX, v. 24. — (4) Ibidem, v. 26. — (5) Ibidem, c. V, v. VII. — (6) Saint Jean, c. III, v. 5.

le précède, aussi bien que ce qui le suit, s'y rapporte entièrement ; que comme ce qui le précède en est la préparation, ce qui le suit en est la consommation et l'application ; qu'à la vérité le payement du prix de notre rachat ne se réitère plus, mais que ce qui nous applique cette rédemption se continue sans cesse ; qu'enfin il faut savoir distinguer les choses qui se réitèrent comme imparfaites, de celles qui se continuent comme parfaites et nécessaires (1).

CHAPITRE II.

De la matière et de la forme du sacrifice de la messe.

822. Il ne s'agit pas ici de la matière qui doit être consacrée, ni des paroles de la consécration, dont nous avons parlé dans la première partie de ce traité, mais bien de la matière du sacrifice qui s'opère par la consécration, ou de la chose offerte à Dieu dans l'eucharistie. Or la matière de ce sacrifice est Jésus-Christ lui-même, dont le corps et le sang sont présents sous les espèces du pain et du vin ; c'est Jésus-Christ qui est la victime, l'hostie qui s'immole dans le sacrifice eucharistique. « Le même Christ qui s'est offert une fois « d'une manière sanglante sur l'autel de la croix est présent dans « le divin sacrifice de la messe, et y est immolé d'une manière non « sanglante (2). » Et c'est parce que Jésus est véritablement, réellement et substantiellement présent dans l'eucharistie, que l'eucharistie est un sacrifice réel, véritable et proprement dit. Les espèces du pain et du vin, qui voilent le corps et le sang de Jésus-Christ, appartiennent au sacrifice et le rendent sensible ; mais elles ne le constituent pas, elles ne sont point l'oblation qu'on fait à Dieu.

823. Quant à la *forme* qui produit et consomme le sacrifice, de l'aveu de tous, elle requiert nécessairement la consécration du prêtre. C'est par la consécration que s'opère le sacrifice de la messe ; c'est la consécration qui rend la victime présente sur l'autel, et la met dans un état de mort par la séparation mystique du corps et du sang de Jésus-Christ. Aussi, à la différence du sacrement de l'eucharistie, qui est plein et entier sous une seule espèce, le sacrifice

(1) Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Église, c.* XIV *et* XV.

de la messe ne s'accomplit que par la consécration sous les deux espèces du pain et du vin. Mais la consécration seule suffit-elle pour le sacrifice ? On le croit communément : l'oblation de Jésus-Christ sur nos autels consiste essentiellement dans la consécration de l'eucharistie (1). « Cette parole, *Ceci est mon corps*, opère le sa-« crifice, » dit saint Jean Chrysostome (2). Suivant saint Irénée, « le Christ, en disant, *Ceci est mon corps*, nous a enseigné la nou-« velle oblation du Nouveau Testament (3). » Saint Grégoire de Nysse, et généralement les autres Pères de l'Église, s'expriment dans le même sens. On ne doit donc point regarder comme nécessaires, essentielles au sacrifice, les autres actions du célébrant qui précèdent ou qui suivent la consécration, à l'exception toutefois de la communion du prêtre, qui appartient à l'intégrité du sacrifice.

CHAPITRE III.

Des propriétés et des effets du sacrifice de la messe.

824. Le sacrifice de la messe a les mêmes propriétés que le sacrifice de la croix, duquel il ne diffère que par la manière dont il s'opère sur nos autels. Il est, par conséquent, *latreutique, eucharistique*, *impétratoire* et *propitiatoire*.

825. Premièrement, ce sacrifice est *latreutique*. C'est un holocauste, un sacrifice de louange, qui a pour but principal de reconnaître le souverain domaine de Dieu sur les créatures. Jésus-Christ s'y offre tout entier à Dieu son Père, dans l'état humiliant de victime, comme l'hommage le plus parfait qu'on puisse rendre à la majesté suprême : *Offerimus præclaræ majestati tuæ hostiam puram.*

826. Secondement, il est *eucharistique*, c'est-à-dire un sacrifice d'action de grâces. On y rend grâces à Dieu des bienfaits qu'on a reçus de lui. La victime infinie que nous lui offrons est comme un hommage de reconnaissance proportionnée aux dons infinis que nous avons reçus et que nous recevons continuellement de sa bonté et de sa miséricorde.

827. Troisièmement, c'est un sacrifice *impétratoire*. Jésus-

(1) Liv. IV, des Hérésies, c. XXXII

Christ est notre médiateur auprès de Dieu, étant sur l'autel sous une figure de mort, et intercède pour nous, en représentant continuellement à Dieu son Père la mort qu'il a soufferte pour son Église. Aussi le sacrifice de la messe est le moyen le plus efficace d'obtenir de Dieu les grâces dont nous avons besoin dans l'ordre spirituel, et même dans l'ordre temporel.

828. Quatrièmement enfin, il est *propitiatoire*. Il nous obtient la grâce de la conversion, l'esprit de pénitence, la rémission des péchés, en nous appliquant le prix du sacrifice de la croix. « Ceci « est mon sang de la nouvelle alliance, qui sera versé pour plusieurs « en rémission des péchés (1). » Toutefois le sacrifice de la messe ne remet pas le péché directement; il ne produit cet effet que par la grâce et le don de pénitence que nous en retirons. Il dispose le pécheur au sacrement de pénitence, qui est établi pour effacer les péchés commis après le baptême. On l'offre aussi pour les vivants et pour les morts, en expiation des peines temporelles qui peuvent être dues au péché, même après qu'il a été pardonné. « Parce que, « dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, le même Christ « qui s'est offert lui-même une fois sur l'autel de la croix, avec effu- « sion de son sang, est réellement présent et immolé d'une manière « non sanglante, le saint concile (de Trente) enseigne que ce sa- « crifice (de la messe) est véritablement propitiatoire, et que par « lui nous obtenons miséricorde, et nous trouvons grâce et secours « en temps opportun, si nous nous approchons de Dieu contrits et « pénitents, avec un cœur sincère, une foi droite, avec crainte et « respect. Car Notre-Seigneur, apaisé par cette oblation, et accordant « la grâce et le don de pénitence, remet les crimes et les péchés, « même les plus grands, puisque c'est la même et unique hostie, « et que celui qui s'offre maintenant par le ministère des prêtres « est le même qui s'est offert sur la croix, n'ayant de différence « que dans la manière d'offrir. C'est par cette oblation non san- « glante qu'on reçoit abondamment le fruit de l'oblation qui s'est « faite avec effusion de sang ; tant s'en faut que le sacrifice de la « messe déroge en aucune manière au sacrifice de la croix. C'est « pourquoi, conformément à la tradition des apôtres, on offre le « sacrifice eucharistique, non-seulement pour les péchés, les peines, « les satisfactions et les autres nécessités des fidèles qui sont encore « vivants, mais aussi pour ceux qui sont morts en Jésus-Christ, et « qui ne sont pas encore entièrement purifiés (2). »

(1) Saint Matthieu, c. XXVI, v. 28. — (2) Concile de Trente, *sess.* XXII, *ch.* II.

829. On doit donc reconnaître, comme article de foi, que le sacrifice de la messe est tout à la fois un sacrifice de louange, sacrifice d'actions de grâces, sacrifice impétratoire, et sacrifice de propitiation. Telle est et telle a toujours été la croyance de l'Église universelle, comme on le voit par l'enseignement des Pères grecs et des Pères latins, même des temps apostoliques, ainsi que par toutes les liturgies de l'Orient et de l'Occident. Ces liturgies s'accordent toutes, de la manière la plus parfaite, sur le dogme dont il s'agit, ce qui prouve évidemment qu'il vient des apôtres et de Jésus-Christ. « Si quelqu'un, dit le concile de Trente, soutient que le « sacrifice de la messe est seulement un sacrifice de louange et « d'actions de grâces, ou une simple mémoire du sacrifice qui a été « accompli sur la croix, et qu'il n'est pas propitiatoire, ou qu'il « n'est profitable qu'à celui qui le reçoit, et qu'il ne doit point être « offert pour les vivants et pour les morts, pour les péchés, les « peines, les satisfactions et autres nécessités; qu'il soit ana« thème (1). »

830. Mais le sacrifice de la croix n'est-il donc pas d'une valeur infinie? Et s'il est d'une valeur infinie, comment le sacrifice de la messe peut-il être propitiatoire? Pour ne pas répéter ce que nous avons dit plus haut (2), nous nous contenterons de dire que le sacrifice de la croix, quoique d'une valeur infinie, se renouvelle sur nos autels par le sacrifice de la messe, et que le sacrifice de la messe, qui est aussi d'une valeur infinie, puisqu'il est substantiellement le même que le sacrifice de la croix, se renouvelle en tout lieu, et se renouvelera jusqu'à la consommation des siècles, non pour ajouter quelque chose au sacrifice de la croix, mais bien pour nous appliquer le prix de ce sacrifice, dont l'application ne se fait et ne peut se faire que d'une manière finie, et proportionnée tant aux dispositions de ceux pour qui on offre la sainte messe, qu'aux desseins de miséricorde que le Seigneur a sur les hommes en général, et sur chacun de nous en particulier.

(1) Si quis dixerit, missæ sacrificium tantum esse laudis, et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere; anathema sit *Ibidem*, *can*. III. — (2) Voyez, ci-dessus, le n° 821.

CHAPITRE IV.

Du ministre du sacrifice de la messe.

831. Jésus-Christ est tout à la fois prêtre et victime dans le sacrifice eucharistique; c'est lui-même qui s'offre à Dieu sur nos autels; il est donc le ministre principal du sacrifice de la messe: mais, pour l'accomplir, il se sert du ministère des prêtres. Ce sont les prêtres seuls qui, après Jésus-Christ, sont ministres du sacrifice; c'est aux apôtres seuls, et à leurs successeurs dans le sacerdoce, que Jésus-Christ a dit : *Faites ceci en mémoire de moi*; comme s'il leur eût dit : Offrez le sacrifice que je viens d'offrir moi-même. « Si quelqu'un dit que par ces paroles, *Faites ceci en « mémoire de moi*, Jésus-Christ n'a pas établi les apôtres prêtres, « ou ne leur a pas ordonné, à eux et aux autres prêtres, d'offrir « son corps et son sang; qu'il soit anathème (1). » Les liturgies les plus anciennes, les Pères apostoliques, les docteurs de tous les temps, les conciles, même celui de Nicée de l'an 325, nous représentent les évêques et les prêtres comme seuls ministres du sacrifice de la messe, conformément à cette pensée de l'Apôtre : « Que l'homme nous regarde comme les ministres du Christ, et « les dispensateurs des mystères de Dieu (2). »

832. Le pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique est tellement inhérent au caractère sacerdotal, que tout prêtre, quelque pécheur qu'il soit, fût-il hérétique, excommunié, dénoncé, dégradé, apostat, peut validement dire la messe. Son sacrifice est aussi réel, aussi véritable que celui du prêtre le plus saint, pourvu toutefois qu'il emploie la matière et la forme nécessaires, et qu'il célèbre avec l'intention requise, et dans des circonstances telles qu'on puisse le regarder comme un ministre de la religion. Mais ne peut, sans sacrilége, célébrer les saints mystères, à moins qu ne soit en état de grâce, ou qu'il ne croie prudemment être exempt de péché mortel. Nous ajouterons qu'il n'est pas permis aux fidèles d'assister à la messe d'un prêtre qui est notoirement hérétique ou schismatique (3).

(1) Concile de Trente, sess. XXII, can. II. — (2) Ire épître aux Corinthiens, c. IV, v. 1. — (3) Voyez ce que nous avons dit dans la *Théologie morale*, *tom.* II, *n*° 281.

833. Il est de foi que les messes privées, c'est-à-dire les messes où personne ne communie que le célébrant, sont permises. La pratique générale et constante de l'Église ne nous laisse aucun doute à cet égard. « Si (*donc*) quelqu'un dit que les messes où le « prêtre seul communie sacramentellement sont illicites, qu'il « soit anathème (1). »

834. Le prêtre doit, pour la célébration des saints mystères, se conformer en tout aux règles prescrites par l'Église. Ces règles regardent le lieu où l'on doit célébrer, l'autel et sa décoration, les vases sacrés, les ornements sacerdotaux, les rites et les prières, les cérémonies, et la manière de dire la messe (2).

835. En quelle langue doit-on célébrer les saints mystères? Les protestants prétendent qu'on ne doit les célébrer qu'en langue vulgaire, que dans la langue qui est parlée par le peuple. Les catholiques au contraire, conformément à ce qui se pratique chez tous les peuples chrétiens, ne les célèbrent que dans la langue de nos pères, encore que cette langue ait cessé d'être vulgaire. « Quoi- « que la messe contienne un grand sujet d'instruction pour le « commun des fidèles, il n'a cependant pas été jugé à propos par « les Pères qu'elle fût célébrée partout en langue vulgaire. C'est « pourquoi, sans s'écarter de l'usage ancien de chaque Église, « approuvé par celle de Rome, qui est la mère et la maîtresse de « toutes les Églises, et pour que le pain de la parole ne manque « point aux ouailles de Jésus-Christ, le saint concile (de Trente) « ordonne aux pasteurs, et à tous ceux qui ont charge d'âmes, « d'expliquer souvent pendant la célébration de la messe, par « eux-mêmes ou par d'autres, une partie de ce qui s'y lit, et de « développer quelque mystère de ce très-saint sacrifice, principa- « lement les jours de dimanche et de fête (3). » Le même concile frappe d'anathème quiconque dit que la messe ne doit être célébrée qu'en langue vulgaire (4).

836. Mais, au temps des apôtres et dans les premiers siècles de l'Église, le service divin ne se faisait-il pas en langue vulgaire, en grec, par exemple, dans les pays où l'on parlait cette langue, et en latin dans l'Italie et les autres parties occidentales de l'empire

(1) Si quis dixerit missas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse, ideoque abrogandas; anathema sit. *Concile de Trente*, sess. XXII, *can*. VIII. — (2) Voyez ce que nous en avons dit dans le tome II[e] de la *Théologie morale*. — (3) Concile de Trente, sess. XXII, c. VIII. — (4) Si quis dixerit.... lingua tantum vulgari missam celebrari debere...; anathema sit. *Ibidem, can*. IX.

romain? C'est précisément parce que, dans les temps primitifs, les saints mystères se célébraient dans les langues qu'on parlait alors, en langue grecque chez les peuples de la Grèce, en langue latine chez les Latins, en langue syriaque chez les Syriens, qu'ils se sont toujours célébrés depuis, et qu'ils se célèbrent encore dans ces mêmes langues; quoique dans l'Église latine et l'Église grecgue, chez les Syriens et les autres peuples de l'Orient, le *vulgaire* ne comprenne ni le latin, ni le grec, ni le syriaque, ni les autres langues orientales, telles qu'on les parlait dans les premiers siècles du christianisme. Le mélange des peuples ayant changé ou altéré les langues et multiplié les jargons à l'infini, soit en Orient, soit en Occident, l'Église n'a pas cru devoir s'assujettir à toutes ces variations, et a gardé constamment pour l'office divin les mêmes langues dans lesquelles il avait été célébré d'abord. Il est vrai que, lorsqu'il s'agissait de la conversion d'un peuple entier à la foi, l'Église a permis quelquefois que la liturgie fût traduite dans la langue de ce peuple. Ainsi, par exemple, lorsque les Éthiopiens et les Arméniens se convertirent, on la traduisit en éthiopien et en arménien. Mais, ces langues venant à changer dans la suite, l'Église a conservé la liturgie telle qu'elle était. Elle ne pouvait faire autrement sans de graves inconvénients. En effet, l'unité de langage est nécessaire pour entretenir une communication de doctrine plus facile entre les différentes Églises du monde, et pour les rendre plus fidèlement attachées au centre de l'unité catholique : ce n'est certainement pas un faible lien d'une mutuelle communion entre elles, que les nations de langues différentes soient unies par une langue commune dans l'exercice de leur religion, de même qu'elles sont unies par l'unité de foi. D'ailleurs l'unité et la stabilité, dans la langue liturgique, ne contribuent-elles pas puissamment à relever, aux yeux des peuples, la majesté du culte divin? Croit-on que les fidèles auraient une haute idée de nos saints et adorables mystères, si, pour être intelligible au vulgaire, la liturgie avait été traduite, non-seulement dans toutes les langues, mais encore dans tous les idiomes, dialectes, patois et jargons des provinces, où la plus grande partie du peuple ne comprend pas la langue nationale?

CHAPITRE V.

Du sujet du sacrifice de la messe.

837. Premièrement, le sacrifice de la messe peut être offert pour tous les vivants. « Je vous conjure avant toutes choses, « écrivait saint Paul à Timothée, que l'on fasse des supplications, « des prières, des demandes, des actions de grâces pour tous les « hommes, pour les rois et pour tous ceux qui sont élevés en di- « gnité, afin que nous menions une vie paisible et tranquille, en « toute piété et honnêteté. Car cela est bon et agréable à Dieu « notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés, et viennent à la connaissance de la vérité (1). » L'Apôtre, comme on le voit, voulait qu'on priât même pour les rois et les magistrats qui, de son temps, n'étaient pas chrétiens, et pour les infidèles qui n'avaient pas encore connaissance de la vérité. Aussi Tertullien, auteur du deuxième et du troisième siècle, s'exprimait en ces termes : « Nous invoquons pour le salut des empereurs le Dieu « éternel, le vrai Dieu, le Dieu vivant, que les empereurs souhai- « tent se rendre favorable, plutôt que tous les dieux ensemble..... « Nous demandons pour eux une longue vie, un règne tranquille, « la sûreté dans leurs palais, la valeur dans les armées, la fidélité « dans le sénat, la vertu dans le peuple, la paix dans l'empire, « enfin tout ce qu'un homme, un empereur peut désirer (2). » Saint Cyrille de Jérusalem : « Quand le sacrifice spirituel est fini, « et que le culte non sanglant qu'on rend à Dieu par le moyen de « l'hostie d'expiation est achevé, alors nous le prions pour la paix « universelle des Églises, pour la tranquillité du monde, pour les « rois, pour leurs armées, pour leurs alliés, pour les malades, « pour les affligés; en un mot, pour tous ceux qui ont le besoin de « son assistance (3). » Telle est et telle a toujours été la pratique de

(1) Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones, pro omnibus hominibus, pro regibus, et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus, in omni pietate et castitate. Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. *Ire épître à Timothée*, c. II, *v*. 1, *etc*. — (2) Apologétique, c. XXX. — (3) Catéchèse XXIII. Voyez le texte, ci-dessus, page 529, note 2

l'Église : « Nous vous offrons, Seigneur, le calice du salut, en « priant votre clémence de le faire monter comme un parfum « d'une agréable odeur jusqu'au trône de votre divine majesté, « pour notre salut et pour le salut du monde entier (1). » Mais l'Église offre le sacrifice de la messe plus spécialement pour ceux qui sont dans sa communion : « Nous vous supplions donc, Père « très-clément, et nous vous prions par notre Seigneur Jésus-« Christ, d'avoir pour agréables et de bénir ces dons, ces présents, « ces sacrifices purs et sans tache, que nous vous offrons pour « votre sainte Eglise catholique ; afin qu'il vous plaise de lui don-« ner la paix, de l'assister, de la maintenir dans l'union, et de la « gouverner par toute la terre, ensemble avec votre serviteur « notre pape N., et notre évêque N., et tous ceux qui sont ortho-« doxes, et qui font profession de foi catholique et apostolique. « Souvenez-vous, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes « N. et N., et de tous ceux qui sont ici présents, dont vous con-« naissez la foi et la piété, pour qui nous vous offrons ce sacrifice « de louange, ou qui vous l'offrent tant pour eux-mêmes que pour « ceux qui vous appartiennent, pour la rédemption de leurs âmes, « pour l'espérance de leur salut et de leur conservation ; et qui, pour « l'accomplissement de leurs vœux, vous rendent leurs hommages « comme au Dieu éternel, vivant et véritable (2). » On peut bien dire la messe pour la conversion des excommuniés, des hérétiques, des infidèles, comme on peut la dire pour la propagation de la foi ; mais on ne peut les nommer dans la célébration des saints mystères, si ce n'est à l'office du vendredi saint, où l'on prie d'une manière particulière pour les catéchumènes, pour les hérétiques, les juifs et les païens.

838. Secondement, on peut offrir le sacrifice de la messe pour le soulagement des âmes du purgatoire, ainsi que le fait l'Église : « Sou-« venez-vous aussi, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes « N. et N., qui, marqués du sceau de la foi, ont fini leur vie mor-« telle avant nous, pour s'endormir du sommeil de la paix. Nous « vous supplions, Seigneur, de leur accorder par votre miséricorde, « à eux et à tous ceux qui reposent en Jésus-Christ, le lieu du ra-« fraîchissement, de la lumière et de la paix (3). » Les docteurs de tous les temps ont admis la prière pour les morts, et nous la trouvons dans les liturgies les plus anciennes. Saint Cyrille de Jérusalem, expliquant la liturgie du quatrième siècle aux néophytes

(1) Missel romain. — (2) Ibidem. — (3) Ibidem.

leur dit : « Nous prions pour tous ceux qui sont sortis de ce « monde dans notre communion, croyant que leurs âmes re- « çoivent un grand soulagement des prières que l'on fait pour « eux dans ce saint et redoutable sacrifice qui est sur l'au- « tel (1). » Mais l'Église n'offre ni sacrifices ni prières pour les réprouvés ; le sang de Jésus-Christ ne coule point en enfer. Elle ne prie point non plus pour ceux qui sont dans le séjour de la gloire. « Ce serait faire injure à un martyr, dit saint Augustin, « que de prier pour lui; nous devons plutôt nous recommander à « ses prières. »

839. Troisièmement, nous offrons le divin sacrifice à l'honneur des saints, afin d'obtenir leur intercession auprès de Dieu. « Re- « cevez, Trinité sainte, cette oblation que nous vous offrons en « mémoire de la passion, de la résurrection et de l'ascension de « Jésus-Christ Notre-Seigneur, et en honneur de la bienheureuse « Marie toujours vierge, et du bienheureux Jean-Baptiste, et des « saints apôtres Pierre et Paul, et des saints dont les reliques sont « ici, et de tous les saints, afin qu'ils y trouvent leur gloire, et « nous notre salut; et que ceux dont nous faisons mémoire sur la terre daignent intercéder pour nous dans le ciel (2). » C'est donc à tort que les protestants nous reprochent d'offrir le sacrifice de la messe aux saints; il ne se trouve rien, ni dans la liturgie catholique, ni dans les conciles, ni dans les écrits des docteurs de l'Église, qui puisse justifier ce reproche. Bien au delà, voici ce que dit le concile de Trente : « Quoique l'Église ait coutume de célé- « brer quelquefois des messes en honneur et mémoire des saints, « elle n'enseigne pourtant pas que le sacrifice leur soit offert; on « l'offre à Dieu seul, qui les a couronnés. Aussi le prêtre ne dit pas « Pierre ou Paul, je vous offre ce sacrifice; mais, rendant grâces à « Dieu de leurs victoires, il implore leur protection, afin qu'ils « daignent intercéder pour nous dans le ciel, pendant que nous « faisons mémoire d'eux sur la terre (3). » Anathème donc à celui qui dit « que c'est une imposture de célébrer la messe à l'honneur « des saints, afin d'obtenir leur intercession auprès de Dieu, selon « l'intention de l'Église (4). »

(1) Sermon CLIX. — (2) Missel romain. — (3) Sess. XXII, ch. III. — (4) Si quis dixerit, imposturam esse missas celebrare in honorem sanctorum et pro illorum intercessione apud Deum obtinenda, sicut Ecclesia intendit; anathema sit. *Ibidem, can.* V. — Voyez, ci-dessus, le n° 432.

840. Nous ne parlons ici ni de l'obligation de dire la messe, ni des règles à suivre pour la célébration des saints mystères ; nous en avons parlé dans la *Théologie morale*, où l'on trouve tous les détails qu'on peut désirer.

TRAITÉ

DU SACREMENT DE PÉNITENCE.

841. « Si tous ceux qui sont régénérés par le baptême en con-
« servaient une si grande reconnaissance envers Dieu, qu'ils de-
« meurassent constamment dans la justice qu'ils y ont reçue par
« sa grâce, il n'aurait pas été besoin d'établir d'autre sacrement
« pour la rémission des péchés. Mais parce que Dieu, qui est
« riche en miséricorde, connaît notre faiblesse et notre fragilité,
« il a bien voulu aussi accorder un remède pour recouvrer la vie
« à ceux même qui depuis le baptême se seraient livrés à la ser-
« vitude du péché et à la puissance du démon. Et ce remède est le
« sacrement de pénitence, par lequel le bienfait de la mort de
« Jésus-Christ est appliqué à ceux qui sont tombés après le bap-
« tême (1). »

CHAPITRE PREMIER.

De la notion et de l'institution du sacrement de pénitence.

842. La pénitence, considérée comme vertu, consiste dans la détestation et la douleur sincère des péchés qu'on a commis, avec la résolution de ne plus les commettre à l'avenir, et de satisfaire à la justice de Dieu. La vraie pénitence ne comprend pas seulement la cessation du péché, la résolution et le commencement d'une nouvelle vie; elle comprend, en outre, la haine de la vie passée, comme nous l'apprend l'Écriture. « Rejetez loin de vous vos ini-
« quités, par lesquelles vous avez violé la loi de Dieu, et faites-
« vous un cœur nouveau (2). » Et « certes, ajoute le concile de

(1) Concile de Trente, sess. XIV, ch. I — (2) Ézéchiel, c XVIII, v. 31.

« Trente, quiconque considérera ces transports des saints, *J'ai « péché contre vous seul, et j'ai fait le mal en votre présence. « Je me suis fatigué dans mes gémissements, et j'ai baigné toutes « les nuits mon lit de larmes. Je repasserai en mon esprit toutes les années de ma vie dans l'amertume de mon cœur,* et au- « tres sentiments semblables, comprendra aisément qu'ils procé- « daient d'une violente haine de la vie passée, et d'une grande dou- « leur d'avoir offensé Dieu (1). » C'est cette pénitence que pratiquait David, ainsi que tous les autres pénitents de l'ancienne loi; c'est la pénitence que Jonas prêchait aux Ninivites, que les livres sacrés recommandent à tous les pécheurs, en nous la représentant comme nécessaire au salut, nécessaire d'une nécessité absolue à quiconque s'est rendu coupable de quelque péché mortel.

843. En effet, dit le Seigneur, « je jugerai chacun selon ses « œuvres : convertissez-vous, et faites pénitence de toutes vos ini- « quités, et l'iniquité n'attirera point votre ruine (3). Si vous ne « faites pénitence, vous périrez tous semblablement (3). Ne tardez « point à vous convertir, et ne différez point de jour en jour; car « la colère du Seigneur éclatera tout d'un coup, et il vous perdra « au jour de sa vengeance (4). De tout temps la pénitence a été « nécessaire, pour obtenir la grâce et la justice, à tous ceux qui « s'étaient souillés par le péché mortel (5). »

844. Dans la loi de grâce, la vertu de pénitence a pris un nouveau caractère : Jésus-Christ l'a élevée à la dignité de sacrement; il en a fait un rit sacré, dont il a confié l'exercice à ses ministres. Ainsi la pénitence est un sacrement de la loi nouvelle, institué

(1) Declarat sancta synodus hanc contritionem, non solum cessationem a peccato et vitæ novæ propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere, juxta illud : *Projicite a vobis omnes iniquitates vestras, in quibus prævaricati estis; et facite vobis cor novum et spiritum novum* (Ezech., XVIII). Et certe, qui illos sanctorum clamores consideraverit : *Tibi soli peccavi, et malum coram te feci* (Ps. L) : *Laboravi in gemitu meo, lavabo per singulas noctes lectum meum* (Ps. VI) : *Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ* (Is. XXXVIII) : et alios hujus generis : facile intelliget, eos ex vehementi quodam anteactæ vitæ odio, et ingenti peccatorum detestatione manasse. *Sess.* XIV, *ch.* IV. — (2) Convertimini, et agite pœnitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris, et non erit vobis in ruinam iniquitas. *Ézéch.*, *c.* XVIII, *v.* 30. — (3) Si pœnitentiam non egeritis, omnes similiter peribitis. *Saint Luc*, *c.* XIII, *v.* 5. — (4) Non tardes converti ad Dominum, et ne differas de die in diem; subito enim veniet ira illius, et in tempore vindictæ disperdet te. *Ecclésiastique*, *c.* V, *v.* 8 *et* 9. — (5) Fuit quidem pœnitentia universis hominibus, qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam et justitiam assequendam necessaria. *Concile de Trente, sess.* XIV, *ch.* I.

par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour la rémission des péchés commis après le baptême.

845. Il est de foi que la pénitence est un vrai sacrement. « Si « quelqu'un dit que la pénitence n'est pas un sacrement véritable « et proprement dit, institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour « réconcilier les fidèles avec Dieu toutes les fois qu'ils tombent « dans le péché après le baptême; qu'il soit anathème (1). » Cette décision du concile de Trente, qui est conforme au décret rendu par Eugène IV dans le concile de Florence pour les arméniens, est dirigée contre les hérétiques du seizième siècle, qui, généralement, rejettent le sacrement de pénitence. Elle est fondée d'ailleurs sur l'Écriture sainte, sur l'enseignement des Pères, et la pratique générale et constante de l'Église universelle.

846. Nous lisons, dans saint Matthieu, que Jésus-Christ dit à saint Pierre : « Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux, « et tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel; et « tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel (2). » Il dit aussi aux autres apôtres : « Tout ce que vous lierez sur la « terre sera lié dans le ciel; et tout ce que vous délierez sur la « terre sera délié dans le ciel (3). » Le pouvoir de fermer ou d'ouvrir le ciel, de lier ou délier sur la terre et dans le ciel, renferme évidemment le pouvoir de remettre et de retenir les péchés. Et ce pouvoir n'a pas seulement été promis aux apôtres, il leur a été donné par Jésus-Christ lui-même. Il leur dit, dans saint Jean : « La paix soit avec vous! comme mon Père m'a envoyé, je vous « envoie de même. Ayant dit ces mots, il souffla sur eux, et leur « dit : Recevez l'Esprit-Saint. Les péchés seront remis à ceux à « qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les « retiendrez (4). » Ce pouvoir n'était point personnel et particulier aux apôtres; car c'est comme apôtres envoyés de Jésus-Christ qu'ils l'ont reçu; il était inhérent, à ce titre, à la mission qui leur a été confiée par Notre-Seigneur : « *Je vous envoie*, leur dit-il

(1) Si quis dixerit, in catholica Ecclesia pœnitentiam non esse vere et proprie sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis, a Christo Domino nostro institutum; anathema sit. *Ibidem, can.* I. — (2) Tibi dabo claves regni cœlorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis : et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis. *Saint Matthieu*, c. XVI, v. 19. — (3) Quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in cœlo; et quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo. *Ibidem*, c. XVIII, v. 18. — (4) Dixit eis : Accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt. *Saint Jean*, c. XX, v. 22 *et* 23.

« *comme mon Père m'a envoyé.* » Et ailleurs : « Toute puissance « m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc et ensei- « gnez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du « Fils, et du Saint-Esprit; leur apprenant à observer toutes les « choses que je vous ai prescrites. Me voici avec vous, tous les « jours, jusqu'à la consommation des siècles (1). » Et c'est ainsi que l'Église l'a toujours entendu, comme on le voit par les écrits de Tertullien (2), d'Origène (3), de saint Cyprien (4), de Firmilien (5), de saint Pacien (6), de saint Ambroise (7), de saint Jean Chrysostome (8), de saint Jérôme (9), de saint Augustin (10), de saint Cyrille d'Alexandrie (11), de saint Léon (12), et, généralement, de tous les docteurs qui ont traité de la pénitence : ils reconnaissent tous, dans les ministres de la religion, le pouvoir de remettre et de retenir les péchés.

847. Or, ce pouvoir ne s'exerce et ne s'est jamais exercé que par un rit extérieur et sensible, que par un sacrement. Le pouvoir de remettre et de retenir les péchés est un pouvoir de juridiction, de magistrature, dont on ne peut faire usage que par un acte judiciaire : ceux qui l'ont reçu sont établis juges des consciences ; ils rendent la justice à l'égard des pécheurs, en prononçant la sentence qui remet ou retient les péchés. Mais ils ne peuvent prononcer arbitrairement et sans connaissance de cause. Il faut donc que le pécheur paraisse au tribunal de la pénitence, qu'il s'accuse lui-même, et qu'il fasse connaître au prêtre, et les fautes graves dont il s'est rendu coupable, et les sentiments de repentir qu'il éprouve au fond de son âme, et ses dispositions pour l'avenir. Il faut aussi que la sentence soit connue du pénitent, et qu'il sache si ses péchés lui sont remis ou retenus. Or l'accusation du pénitent, la douleur qu'il manifeste d'avoir offensé Dieu, les paroles sacrées du prêtre qui l'absout, sont évidemment un signe extérieur et sensible. D'ailleurs, ce rit est d'institution divine; il découle naturellement du pouvoir établi par Jésus-Christ. Enfin, ce même rit a la vertu de conférer la grâce, puisqu'il est institué pour remettre les péchés. Donc en donnant à ses apôtres, pour eux et pour leurs successeurs, le pouvoir de remettre et de retenir les péchés, Notre-Seigneur a institué le sacrement que nous ap-

(1) Saint Matthieu, c. XXVIII, v. 20. — (2) Livre de la Pénitence, c. VII. — (3) Homélie II, sur le Lévitique. — (4) Lettre LIV. — (5) Lettre à saint Cyprien. — (6) Lettre I. — (7) Livre de la Pénitence, c. II et VIII. — (8) Liv. III, du Sacerdoce. — (9) Liv. I, du Dialogue contre les pélagiens. — (10) Serm. CCCLI et CCCLII, et ailleurs. — (11) Liv. XII, sur saint Jean. — (12) Lettre LXXXIII.

pelons le sacrement de pénitence. « Jesus-Christ, dit le concile « de Trente, a principalement institué le sacrement de pénitence, « lorsque, étant ressuscité des morts, il souffla sur ses disciples, « en leur disant : *Recevez l'Esprit-Saint; les péchés seront « remis à ceux à qui vous les remettrez*, *et ils seront retenus à « ceux à qui vous les retiendrez.* Par cette action si remarquable « et ces paroles si claires, tous les Peres, d'un consentement una- « nime, ont toujours entendu que le pouvoir de remettre et de « retenir les péchés avait été communiqué aux apôtres et à leurs « successeurs légitimes, pour réconcilier les fidèles qui sont tom- « bés après le baptême (1). » C'est donc sans fondement que les protestants ont prétendu que les paroles de Notre-Seigneur devaient s'entendre du pouvoir d'annoncer l'Évangile. Une interprétation aussi bizarre, aussi arbitraire, n'a pu se présenter qu'à l'esprit de ceux qui se font un jeu de l'explication des livres saints.

848. Nous n'exposerons pas ici l'enseignement des Pères, devant les citer un peu plus bas, en faveur de l'institution divine de la confession sacramentelle. Nous n'insisterons pas non plus sur la croyance générale et la pratique non interrompue de l'Église universelle; nous en avons parlé dans le Traité *des sacrements* en général, où nous avons prouvé, par la croyance et la pratique de tous les temps, que le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la *pénitence*, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, sont sept sacrements institués par Jésus-Christ.

849. Il résulte, de ce qui vient d'être dit, que l'on ne doit point confondre le sacrement de pénitence avec le sacrement de baptême. « Si quelqu'un, confondant les sacrements, dit que le baptême « lui-même est le sacrement de pénitence, comme si ces deux sa- « crements n'étaient point distincts, et qu'ainsi c'est mal à propos « que la pénitence est appelée une seconde planche après le nau- « frage; qu'il soit anathème. » Telle est la décision du concile de Trente (2), qui expose lui-même en ces termes la différence qui existe entre ces deux sacrements : « Le sacrement de pénitence dif- « fère du baptême sur plusieurs points. Car, outre que la matière « et la forme, qui font l'essence du sacrement, ne sont pas les

(1) Dominus autem sacramentum pœnitentiæ tunc præcipue instituit, cum a mortuis excitatus insufflavit in discipulos suos, dicens : *Accipite Spiritum Sanctum, etc.* Sess. XIV, ch. I. — (2) Si quis sacramenta confundens, ipsum baptismum pœnitentiæ sacramentum esse dixerit, quasi hæc duo sacramenta distincta non sint, atque ideo pœnitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari; anathema sit. *Ibidem, can.* II.

mêmes, il est constant qu'il n'appartient point au ministre du baptême d'être juge, l'Église n'exerçant de juridiction que sur ceux qui sont entrés dans son sein par la porte du baptême. « *Pourquoi*, dit l'Apôtre, *entreprendrais-je de juger ceux qui* « *sont étrangers à l'Église?* Il n'en est pas de même des servi- « teurs de la foi, que Jésus-Christ a faits une fois membres de son « corps par l'eau du baptême. Car, à leur égard, si dans la suite « ils se souillent de quelque crime, il a voulu, non qu'ils fussent « de nouveau lavés par la répétition du baptême, cela n'étant nul- « lement permis dans l'Église catholique, mais qu'ils comparus- « sent comme des coupables devant le tribunal de la pénitence, « afin de pouvoir être délivrés de leurs péchés par la sentence « des prêtres, non pas seulement une fois, mais toutes les fois « qu'ils y auront recours avec des sentiments de contrition. De « plus, autres sont les effets du baptême, autres sont ceux de la « pénitence. Étant revêtus de Jésus-Christ par le baptême, nous « devenons tout à fait une nouvelle créature par notre union avec « lui, obtenant une pleine et entière rémission de nos péchés; « tandis que, par le sacrement de pénitence, nous ne pouvons ar- « river à ce renouvellement total que par de grands gémissements « et de grands travaux, la justice divine l'exigeant ainsi; de sorte « que la pénitence a été justement appelée par les saints Pères une « espèce de baptême laborieux. Et ce sacrement de pénitence est « nécessaire au salut pour tous ceux qui sont tombés depuis le « baptême, comme le baptême l'est pour ceux qui ne sont pas « encore régénérés (1). »

CHAPITRE II.

De la matière et de la forme du sacrement de pénitence.

850. On distingue, dans le sacrement de pénitence comme dans les autres sacrements, la matière et la forme, qui en sont les deux parties essentielles. Les scolastiques distinguent encore la matière *éloignée* et la matière *prochaine* du sacrement de pénitence. La matière *éloignée*, disent-ils, sont les péchés du pénitent, et la matière *prochaine* en sont les actes; mais il serait plus exact de

(1) Voyez le texte, *ibidem, ch.* II.

dire que les péchés sont la matière de la *confession*, et non du *sacrement*. Quoi qu'il en soit, il est généralement reçu aujourd'hui que la matière sacramentelle consiste dans les actes du pénitent, qui sont la contrition, la confession et la satisfaction, ainsi que l'enseigne saint Thomas. C'est aussi la doctrine du pape Eugène IV : « La pénitence, dit-il, est le quatrième sacrement. Les actes du pé« nitent, la contrition du cœur, la confession orale et la satisfac« tion pour les péchés, sont comme la matière de ce sacrement, « *quasi materia* (1). » Le concile de Trente n'est pas moins exprès : « La *quasi-matière* du sacrement de pénitence sont les actes « du pénitent, savoir, la contrition, la confession et la satisfac« tion. Ces mêmes actes, étant de droit divin nécessaires dans le « pénitent pour l'intégrité du sacrement et la pleine et parfaite « rémission des péchés, sont pour cela même appelés les parties « de la pénitence (2). » Ainsi donc, « si quelqu'un nie que, pour « l'entière et parfaite rémission des péchés, trois actes soient requis « dans le pénitent *comme matière* du sacrement de pénitence, « savoir, la contrition, la confession et la satisfaction, qu'on « appelle les trois parties de la pénitence.... ; qu'il soit ana« thème (3). »

851. Il est donc de foi que la contrition, la confession et la satisfaction, de la part du pénitent, sont *comme la matière* du sacrement de pénitence. Mais il n'est pas de foi que ces trois actes soient la matière sacramentelle proprement dite, puisque le concile de Trente et Eugène IV disent seulement qu'ils sont comme la matière du sacrement, *quasi materia*. Néanmoins, suivant l'explication que nous en donne le catéchisme romain, cette manière de parler ne signifie pas que la contrition, la confession et la satisfaction ne soient point la vraie matière du sacrement de pénitence ; mais que la matière de ce sacrement n'est pas du même genre que la matière des autres sacrements, qui est tout extérieure à celui qui les reçoit, comme l'eau dans le baptême et le chrême dans la confirmation (4). Quant à la forme du sacrement de la réconciliation, elle consiste dans ces paroles du prêtre : Je t'absous de tes

(1) Décret pour les arméniens. — (2) Sunt autem quasi materia hujus sacramenti ipsius pœnitentis actus, nempe contritio, confessio, et satisfactio. *Sess*. XIV, *ch*. III. — (3) Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pœnitente, quasi materiam sacramenti pœnitentiæ, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem ; quæ tres pœnitentiæ partes dicuntur... ; anathema sit. *Ibidem, can*. IV — (4) Catéchisme du concile de Trente, *sur la Pénitence*.

péchés, *Ego te absolvo a peccatis tuis*, ou simplement dans celles-ci, *Ego te absolvo* (1).

ARTICLE I.

De la contrition.

852. La contrition est une douleur intérieure et une détestation du péché que l'on a commis, avec le propos de ne plus pécher à l'avenir. Cette contrition ne renferme pas seulement la cessation du péché avec le propos et le commencement d'une nouvelle vie, mais encore la haine, la détestation de la vie passée. Laissons parler le concile de Trente : « La contrition, qui tient le premier rang « parmi les actes du pénitent, est une douleur de l'âme et une dé« testation du péché qu'on a commis. Ce mouvement de contrition « a été nécessaire en tout temps pour obtenir le pardon des péchés; « et, dans l'homme tombé après son baptême, il sert de prépara« tion à la grâce de la réconciliation, s'il se trouve joint à la con« fiance en la miséricorde de Dieu, et au désir de faire les autres « choses qui sont nécessaires pour recevoir comme il faut le sa« crement de pénitence. Le saint concile déclare donc que cette « contrition ne comprend pas seulement la cessation du péché, la « résolution et le commencement d'une vie nouvelle, mais encore « la haine de la vie passée, suivant ces paroles : *Rejetez loin de « vous vos iniquités, par lesquelles vous avez violé la loi de Dieu, « et faites-vous un cœur nouveau* (2). »

853. Suivant le concile de Trente que nous venons de citer, la contrition a été de tout temps nécessaire au pécheur pour obtenir le pardon de ses offenses. Elle est même nécessaire de *nécessité de moyen* à tous ceux qui ont eu le malheur de tomber dans quelque péché mortel. Il faut, de toute nécessité, ou que le péché soit puni, ou qu'il soit expié par la pénitence. Dieu lui-même, quoique infiniment miséricordieux, ne peut nous dispenser de la satisfaction que réclament sa sagesse et sa justice. Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous : *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes similiter peribitis* (3). Ainsi donc, quiconque a offensé Dieu mortellement est obligé, de droit divin, naturel et positif, de recourir à la pénitence pour satisfaire à la justice divine (4).

(1) Forma hujus (pœnitentiæ) sacramenti sunt verba absolutionis, quæ sacerdos profert, cum dicit : *Ego te absolvo, etc.* Eugène IV, *Décret pour les arméniens*. — (2) Sess. XIV, ch. IV — (3) Saint Luc, c. XIII, v. 5. — (4) Voyez

854. La contrition en général, soit parfaite, soit imparfaite, doit être intérieure, surnaturelle, universelle et souveraine. Elle doit être *intérieure;* c'est un sentiment, une douleur de l'âme. C'est du cœur que part le péché; c'est du cœur, par conséquent, que doivent partir le regret, la détestation, la haine du péché. « Voici donc ce que dit maintenant le Seigneur : Convertissez-« vous à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, dans les larmes et « dans les gémissements; déchirez vos cœurs et non vos vêtements, « et convertissez-vous au Seigneur votre Dieu (1). » Mais, en tant que la contrition fait partie du sacrement, elle doit être sensible; il est nécessaire qu'elle se manifeste par quelques signes extérieurs, afin que le prêtre puisse juger s'il y a lieu à absoudre le pénitent.

Elle doit être *surnaturelle*, et dans son principe et dans ses motifs. La contrition est un don de Dieu; sans la grâce, nous ne pouvons absolument rien dans l'ordre du salut; on ne peut, ainsi que la foi nous l'apprend, se repentir comme il faut pour obtenir le pardon de ses péchés, sans l'inspiration et le secours de l'Esprit-Saint (2). Il est nécessaire d'ailleurs qu'elle soit fondée sur les motifs que nous fournit la foi. Nous devons détester le péché, parce qu'il déplaît à Dieu, parce que c'est une offense commise contre Dieu. Si nous n'avions de la douleur d'avoir péché qu'à cause de la honte des châtiments que nous avons à craindre aux yeux des hommes, ou des maux temporels qui sont la suite du désordre, cette douleur ne nous mériterait point le pardon de nos péchés; elle serait rejetée de Dieu, comme la pénitence de l'impie Antiochus.

855. Elle doit être *universelle*, c'est-à-dire qu'elle doit s'étendre à tous les péchés mortels que l'on a commis, sans en excepter un seul. Celui qui conserve de l'affection pour un péché mortel, pour une passion criminelle, n'est évidemment point pénitent. Il est impossible de haïr véritablement un seul péché mortel, comme étant une offense de Dieu, sans haïr en même temps tout ce qui peut l'offenser mortellement. Mais pour que la contrition soit universelle, il suffit que le pénitent déteste tous ses péchés par un seul acte, et par un seul motif qui convienne à tout péché mortel,

pour la pratique, ce que nous avons dit dans la *Théologie morale, tom.* II, *n°* 395, *etc.* — (1) Dicit Dominus : Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio, et in fletu, et in planctu. Et scindite corda vestra, et non vestimenta vestra, et convertimini ad Dominum Deum vestrum. *Joël, c.* II, *v.* 12 *et* 13. — (2) Concile de Trente, *sess.* VI, *can.* III.

de quelque espèce qu'il soit (1). Cependant il est à propos que le pénitent déteste tous ses péchés en détail, et qu'il s'excite à la contrition par les divers motifs propres à chaque péché, si on excepte les péchés contre l'aimable vertu, auxquels il est dangereux de s'arrêter, même dans un examen de conscience (2).

856. Enfin, la contrition doit être *souveraine*, c'est-à-dire que la douleur du péché doit l'emporter sur tout autre sentiment. Il faut que nous soyons plus affligés d'avoir offensé Dieu que nous ne le sommes de tout autre malheur. Le péché est le plus grand de tous les maux; nous devons donc être disposés à tout sacrifier, plutôt que d'offenser Dieu mortellement. « Si quelqu'un vient à « moi, dit Jésus-Christ, et ne hait pas son père, et sa mère, et sa « femme, et ses enfants, et ses frères, et ses sœurs, et même sa « propre vie, il ne peut être mon disciple (3). » Toutefois, la douleur du péché a des degrés; elle peut être souveraine, sans être aussi intense dans un pénitent que dans un autre. Voilà pourquoi il n'est pas nécessaire qu'elle soit, comme s'exprime l'école, souveraine *intensivement*, ou qu'elle parvienne au plus haut degré possible. Il n'est pas nécessaire non plus qu'elle soit plus sensible et plus vive, ni même aussi sensible et aussi vive, que la douleur qu'on aurait des maux temporels. On peut être disposé à tout sacrifier plutôt que de pécher mortellement, quoiqu'on soit moins sensiblement affecté de l'avoir fait que d'avoir perdu son père, sa mère, un ami; comme aussi celui qui aimerait mieux mourir que de commettre un seul péché mortel, peut néanmoins être plus effrayé à la vue de la mort dont il est menacé, que du danger de perdre la vie de la grâce.

857. Comme le ferme propos ou la résolution de ne plus pécher à l'avenir entre dans une contrition sincère et véritable, il doit être lui-même sincère, ferme, universel et efficace. Il est nécessaire que le pénitent renonce au péché et à tout ce qui le porte au péché, ou qui peut être une occasion prochaine de péché (4).

858. On distingue la contrition *parfaite* et la contrition *imparfaite*, qu'on nomme plus communément *attrition*. On appelle la contrition parfaite, celle qui est conçue par le motif de la charité parfaite, de cette charité qui nous fait aimer Dieu par-dessus

(1) Saint Thomas, *de la Vérité*, *quest.* XXIX, *art.* 5. — (2) Saint Alphonse de Liguori, *Théol. moral.*, *liv.* VI, *n°* 438. — (3) Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus. *Saint Luc*, *c.* XIV, *v.* 26. — (4) Voyez ce que nous avons dit dans la *Théologie morale*, *tom.* II, *n°* 392.

toutes choses, pour lui-même, comme étant infiniment parfait. La contrition imparfaite est celle qui part d'un motif inférieur à celui de la charité parfaite; elle est communément conçue ou par la considération de la turpitude que la foi nous montre dans le péché, ou par la crainte de l'enfer et des châtiments de Dieu. Or, la contrition parfaite justifie l'homme par elle-même, et avant la réception du sacrement; toutefois, elle n'obtient pas cet effet sans le vœu du sacrement qu'elle renferme.

859. A défaut de la contrition parfaite, on ne peut rentrer en grâce avec Dieu que par l'attrition jointe au sacrement. « Quoi« qu'il arrive quelquefois que la contrition soit parfaite par le « moyen de la charité, et qu'elle réconcilie l'homme avec Dieu « avant qu'il ait reçu actuellement le sacrement, il ne faut pour« tant pas attribuer cette réconciliation à la contrition, sans le « désir qu'elle renferme de recevoir le sacrement. Quant à la con« trition imparfaite, qu'on appelle attrition, parce qu'elle est « communément conçue par la considération de la turpitude du « péché, ou de la crainte de l'enfer et des châtiments de Dieu; si, « avec l'espérance du pardon, elle exclut la volonté de pécher, le « saint concile déclare que non-seulement elle ne rend point « hypocrite et plus grand pécheur, mais qu'elle est même un don « de Dieu et une impulsion du Saint-Esprit, qui, sans habiter en« core dans le pénitent, l'excite et l'aide à se préparer la voie « à la justice. Et quoiqu'elle ne puisse par elle-même, sans le sa« crement de pénitence, conduire le pécheur jusqu'à la justifica« tion, elle le dispose toutefois à obtenir la grâce de Dieu dans le « sacrement de pénitence. Car, frappés utilement de cette crainte « à la prédication de Jonas pleine de terreur, les Ninivites firent « pénitence, et obtinrent de Dieu miséricorde (1). »

ARTICLE II.

De la confession.

860. La confession, qui fait partie du sacrement de pénitence, est une accusation que le pénitent fait de ses péchés à un prêtre approuvé, pour en recevoir l'absolution. Il s'agit de la confession sacramentelle, de la confession que l'on fait à un prêtre approuvé

(1) Concile de Trente, *sess*. XIV, *ch*. IV, *et can*. V. — Voyez, pour la pratique, ce que nous avons dit dans la *Théologie morale*, *tom*. II, *n*° 396, *etc*.

par l'Église. Or, cette confession est nécessaire de droit divin; il est de foi qu'elle a été instituée et ordonnée par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour tous ceux qui sont tombés dans quelque péché mortel, après avoir été régénérés par le baptême. « Si quelqu'un « nie que la confession sacramentelle soit une institution divine, « ou qu'elle soit nécessaire au salut, de droit divin; ou que la « manière de se confesser secrètement au prêtre seul, ainsi que « l'Église catholique l'observe et l'a toujours observé dès le com- « mencement, n'est pas conforme à l'institution et au précepte de « Jésus-Christ, mais que c'est une invention humaine (1); ou que « la confession de tous les péchés mortels dont on peut se souvenir, « après y avoir soigneusement pensé, est seulement utile pour « l'instruction et la consolation du pénitent, et qu'autrefois elle « n'a été en usage que pour imposer une satisfaction canoni- « que (2); ou que la confession de tous ses péchés, telle que l'ob- « serve l'Église, est impossible, et n'est qu'une tradition humaine « qui doit être abolie : qu'il soit anathème (3). » Ainsi s'exprime le dernier concile général contre les erreurs contradictoires des luthériens et des calvinistes, qui, en niant l'institution divine et la nécessité de la confession, la regardent, les uns, comme une institution ancienne et utile; les autres, comme une pratique nuisible à l'Église et qu'on ne doit point tolérer, comme une abominable torture inventée par le pape Innocent III au concile général de Latran, de l'an 1215. Nous avons donc à montrer, pour confondre l'hérésie, que le dogme catholique, au sujet de la confession, est fondé sur l'Écriture sainte, sur l'enseignement des Pères et des docteurs de tous les temps, et sur la croyance et la pratique non interrompue de l'Église universelle.

§ I. *Preuves de l'institution divine de la confession par l'Écriture sainte.*

861. On lit dans saint Jean : « Jésus dit à ses disciples : La paix « soit avec vous! Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie aussi de même. Ayant dit cela, il souffla sur eux, et leur dit :

(1) Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino; aut dixerit, modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum; anathema sit. *Concile de Trente, sess.* XIV, *can.* VI. — (2) Ibidem, can. VII. — (3) Ibidem, can. VIII.

« Recevez l'Esprit-Saint; les péchés seront remis à ceux à qui « vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les « retiendrez (1). » Ici Notre-Seigneur exécute la promesse qu'il avait faite à ses disciples, lorsqu'il dit à Pierre : « Je te donnerai « les clefs du royaume des cieux; et tout ce que tu lieras sur la « terre, sera lié dans le ciel; et tout ce que tu délieras sur la « terre, sera délié dans le ciel (2). » Et à tous les apôtres : « Tout « ce que vous lierez sur la terre, sera lié dans le ciel; et tout ce « que vous délierez sur la terre, sera délié dans le ciel (3). » On voit, par ces paroles, que Jésus-Christ a donné a ses apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de lier et de délier sur la terre et dans le ciel, de remettre et de retenir les péchés. Et par ce pouvoir de lier et de délier, de remettre et de retenir, d'absoudre et de condamner, il établit juges des consciences les apôtres et ceux qui leur ont succédé dans le sacerdoce; il les charge de rendre la justice en son nom et au nom du Père céleste. Or, ils ne peuvent lier ou délier, retenir ou remettre les péchés, condamner ou absoudre les pécheurs, sans connaissance de cause, sans discerner entre les péchés qu'il faut remettre et les péchés qu'il faut retenir. Et ce discernement ne peut évidemment se faire sans l'aveu du pénitent. Il est donc nécessaire que le pécheur paraisse au tribunal du prêtre, et qu'il s'accuse lui-même, autant que possible, de tous les péchés mortels dont il s'est rendu coupable. Mais cette accusation n'est pas autre chose que la confession des péchés, telle qu'elle se pratique dans l'Église. Donc la nécessité de la confession découle naturellement du pouvoir que les apôtres et leurs successeurs ont reçu de Jésus-Christ, de lier et de délier, de remettre et de retenir les péchés.

862. C'est le raisonnement du concile de Trente : « D'après « l'institution même du sacrement de pénitence, l'Église univer- « selle a toujours entendu que la confession entière des péchés a « été instituée par Notre-Seigneur, et qu'elle est, de droit divin, « nécessaire à tous ceux qui sont tombés après le baptême, puis- « que Notre-Seigneur Jésus-Christ, étant près de monter de la « terre au ciel, a établi les prêtres ses vicaires comme des prési- « dents et des juges, auxquels seraient déférés tous les péchés « mortels dont les fidèles se seraient rendus coupables; afin qu'en

(1) Saint Jean, c. xx, v. 21, etc. — Voyez le texte, ci-dessus, page 547, note 4. — (2) Saint Matthieu, c. xvi, v. 19. — Voyez le texte, ci-dessus, page 547, note 2. — (3) Ibidem, c. xviii, v. 18. — Voyez le texte, ci-dessus, page 547, note 3.

« vertu du pouvoir des clefs qui leur a été donné pour remettre « ou retenir les péchés, ils pussent prononcer la sentence. Car il « est manifeste que les prêtres ne pourraient porter ce jugement « sans connaissance de cause, ni garder l'équité dans l'imposition « des peines, si on ne déclarait les péchés qu'en général seulement, « et non en particulier et en détail. On conclut de là que les péni- « tents doivent énumérer en confession tous les péchés mortels « dont ils se sentent coupables après une exacte discussion de leur « conscience, encore que ces péchés fussent très-secrets, et com- « mis seulement contre les deux derniers préceptes du Décalo- « gue (1). » Il est donc constant que le pouvoir, dans les apôtres et leurs successeurs, de lier et de délier, de retenir et de remettre les péchés, entraîne l'obligation, pour tous les pécheurs, de se présenter au tribunal du prêtre, et de confesser, aussi exactement que possible, toutes les fautes mortelles qu'ils ont commises, afin d'en recevoir l'absolution. Or, ce pouvoir de lier et de délier, de remettre et de retenir les péchés, vient de Jésus-Christ; il faut donc reconnaître que l'obligation de se confesser vient aussi de Jésus-Christ, et qu'elle est par conséquent une institution divine, et non, comme le prétendent les protestants, une institution des hommes.

863. On dira peut-être que la confession des péchés, quoique d'institution divine, n'est point d'obligation; qu'elle est utile et non nécessaire au salut; qu'il est bon de s'adresser à un prêtre pour en recevoir l'absolution, mais qu'il est d'autres moyens de satisfaire à la justice divine; qu'il suffit de se reconnaître sincèrement coupable devant Dieu, et de faire pénitence. Mais s'il est d'autres moyens de se réconcilier avec Dieu qui soient indépendants de la confession sacramentelle, pourquoi Notre-Seigneur ne les a-t-il pas fait connaître à son Église? Pourquoi les apôtres ne les ont-ils pas transmis à leurs successeurs? Si on n'est point obligé de recourir aux prêtres pour être absous, pourquoi donc Jésus-Christ leur a-t-il donné le pouvoir de retenir les péchés? Ce pouvoir ne serait-il pas un pouvoir illusoire? Comment, en effet, le prêtre pourrait-il user du droit de retenir les péchés à celui qui s'accuse, si le coupable pouvait ausitôt sortir du tribunal de la pénitence, et se promettre le pardon de ses offenses en se confessant à Dieu seul? Et à quoi serviront au prêtre les clefs du royaume des cieux, symbole du pouvoir d'ouvrir et de fermer le

(1) Sess. XIV, ch. V.

ciel à un pénitent, si ce pénitent peut entrer dans le ciel sans le ministère du prêtre? A quoi bon d'ailleurs l'institution de la confession, si le pécheur est libre de se confesser? Y en a-t-il un sur mille qui préférât la confession faite à un prêtre qui ignore l'état de notre âme, au moyen mille fois plus simple et plus facile de se confesser à Dieu, qui, sans le secours de notre confession, connaît ce qu'il y a de plus secret, de plus caché dans le fond de nos cœurs? Non, il n'y a pas de milieu : ou il faut, malgré la parole expresse de Jésus-Christ, nier qu'il ait donné à ses apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de remettre et de retenir les péchés; ou il faut de toute nécessité reconnaître ce pouvoir, avec l'obligation de confesser aux prêtres les péchés mortels dont on s'est rendu coupable.

864. Nos frères séparés nous objectent que les livres saints ne parlent point de la confession sacramentelle, du sacrement de pénitence : mais cette objection, mille fois répétée et mille fois réduite au néant, n'a jamais pu faire de dupes que parmi les ignorants. D'abord, on ne lit nulle part dans les livres saints que le Verbe, Fils de Dieu, soit *consubstantiel* au Père; et cependant ceux des protestants qui croient encore à la divinité de Jésus-Christ professent avec nous la *consubstantialité* du Verbe contre les sociniens. Les livres saints ne parlent point du baptême des enfants; cependant les luthériens et les calvinistes baptisent les enfants, contrairement à l'erreur des anabaptistes. Les livres saints ne donnent pas le nom de *sacrement* à l'eucharistie; néanmoins les protestants célèbrent la cène, et la mettent au nombre des sacrements. Et pourquoi cela? C'est qu'ils sont forcés de convenir, avec les catholiques, que tout ce qui se conclut nécessairement de quelques passages des livres saints doit être regardé comme vrai, comme divin, comme faisant partie de l'Écriture sainte (1). Or, l'obligation de se confesser résulte nécessairement du pouvoir que les apôtres et leurs successeurs ont reçu de Jésus-Christ, de lier et de délier, de remettre et de retenir les péchés, pouvoir clairement exprimé dans l'Évangile. Les protestants ne peuvent donc, sans être en contradiction avec eux-mêmes, répéter qu'il n'est point mention de la confession sacramentelle dans les livres saints.

865. D'ailleurs, est-il bien vrai que la confession sacramentelle ne soit point nommée dans l'Écriture? Qui nous a dit qu'il

(1) Daillé, *Preuve de la foi par l'Écriture*, c. IX, XII *et* XIII.

ne s'agit pas de cette confession dans le texte des *Actes des apôtres*, où nous lisons qu'*un grand nombre de fidèles venaient* trouver saint Paul à Éphèse, *confessant et déclarant leurs péchés* (1)? Comment prouverait-on que lorsque saint Jacques dit aux fidèles, *Confessez donc vos péchés les uns aux autres* (2), il ne recommande pas la confession qui précède l'administration du sacrement de l'extrême-onction, dont il parle au même endroit? Les mots, *les uns aux autres*, n'indiquent certainement pas une confession publique; mais bien une confession faite à ceux de nos frères qui sont chargés du ministère de la réconciliation, tout en demeurant semblables à nous, et sujets, comme nous, aux misères de cette vie : *Elias homo erat similis nobis, passibilis* (3). Enfin, ne peut-on pas soutenir que saint Jean regarde la confession comme un moyen nécessaire d'obtenir le pardon de ses péchés, lorsqu'il dit, dans sa première épître : « Si nous confessons « nos péchés, Dieu est fidèle et juste pour nous les pardonner, et « nous purifier de toute iniquité (4). » Il s'agit, dans ce passage, de la confession à laquelle Dieu a attaché le pardon des péchés; puisque l'apôtre nous dit que Dieu, qui est juste, sera *fidèle* à sa promesse en nous les pardonnant. Or, on ne peut citer aucun texte de l'Écriture où Dieu ait promis le pardon à ceux qui se confesseraient à lui seul; tandis que Notre-Seigneur a promis que ce qui serait délié sur la terre par ses apôtres serait délié dans le ciel, et que les péchés qu'ils remettraient sur la terre seraient véritablement remis dans le ciel. Ce n'est donc pas lorsqu'on se confesse à Dieu seul, mais bien lorsqu'on se confesse aux successeurs des apôtres et qu'on en reçoit l'absolution, que Dieu se trouve fidèle dans sa promesse. L'apôtre saint Jean parle donc de la confession sacramentelle. Il y a donc de l'entêtement à répéter encore qu'il n'est point parlé de la confession dans les livres saints. Aussi, comme nous allons le prouver le plus brièvement qu'il nous sera possible, les Pères et les docteurs antérieurs au quatrième concile de Latran, s'appuyant sur les paroles de Jésus-Christ et des auteurs sacrés, nous ont transmis la confession secrète, auriculaire, sacramentelle, comme étant une institution divine et nécessaire au salut.

(1) Multique credentium veniebant, *confitentes* et annuntiantes actus suos. *Act. des apôtres*, c. XIX, *v.* 18. — (2) Confitemini alterutrum peccata vestra. *Épître de saint Jacques*, c. V, v. 16. — (3) Ibidem, v. 17. — (4) Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et justus, ut remittat peccata nostra. *Ire épître de saint Jean*, c. I, *v.* 9.

§ II. *Preuve de l'institution divine de la confession, tirée de l'enseignement des Pères et des docteurs de l'Église.*

866. Saint Barnabé, compagnon des voyages et des travaux de saint Paul, dans sa *lettre*, qui est adressée aux juifs convertis, met la *confession des péchés* parmi les œuvres de la *voie de la lumière :* « Tu aimeras celui qui t'a créé ; tu glorifieras celui qui « t'a racheté ; tu n'abandonneras point les commandements de « Dieu ; tu *confesseras tes péchés ;* tu ne te présenteras pas devant « Dieu pour le prier avec une conscience mauvaise (1). » Il regarde donc la *confession des péchés* comme nécessaire, et comme moyen de purifier la conscience, et de nous faire marcher dans la *voie de la lumière* qui conduit à la vie.

867. Saint Denys l'Aréopagite, mort vers l'an 95 de Jésus-Christ, ou l'auteur des ouvrages qui portent son nom, reproche à Démophile sa dureté à l'égard des pécheurs qui avaient recours au ministère du prêtre pour se réconcilier par la pénitence : « Le Seigneur, « dit-il, met sur ses épaules celui qui revient de son égarement. Il « excite les bons anges à s'en réjouir. Il est doux à ceux qui n'ont « pour lui que de l'ingratitude ; il fait lever son soleil sur les bons « et sur les méchants, et donne sa vie pour ceux qui le fuient. Et « vous, comme l'annonce votre lettre, vous avez chassé, je ne sais « pourquoi, un homme que vous appelez pécheur et impie, qui « était venu se jeter aux pieds d'un prêtre. Cet homme disait qu'il « était venu chercher le remède à ses maux ; et cependant, non- « seulement vous l'avez chassé, sans être retenu par aucune consi- « dération, mais vous avez même outragé avec insolence le bon « prêtre qui avait eu compassion de ce pénitent, et qui avait justifié « l'impie (2). » Vous voyez ici un pécheur qui se prosterne devant le prêtre, qui demande pardon de ses péchés, qui déclare en être venu chercher le remède. Or, n'est-ce pas là le ministère de la réconciliation, tel qu'il s'exerce dans le sacrement de pénitence?

868. Saint Clément, pape, mort l'an 100 de Jésus-Christ, dans

(1) Confiteberis peccata tua. *Lettre de saint Barnabé, n°* XIX. — Voyez les *Pères apostoliques*, par Cotelier, *tom.* I, *etc.* — (2) Tu vero, ut tuæ litteræ declarant, accedentem sacerdoti, illum quem impium ac peccatorem dicis, nescio quomodo per te præsens repuleris : tum ille quidem deprecabatur et fatebatur se ad malorum medicinam advenisse ; tu autem nihil veritus, bonum insuper sacerdotem cum quadam insolentia convitiatus es, quod miseratus esset pœnitentis, atque impium justificasset. *Lettre* VIII, *édit. du P. Cordier.*

le fragment qui nous reste de sa seconde lettre aux Corinthiens, s'exprime ainsi : « Convertissons-nous de tout notre cœur, afin « d'obtenir le salut du Seigneur, tandis que nous avons le temps « de faire pénitence ; car, après que nous serons sortis du monde, « nous ne pourrons plus nous *confesser* ni faire pénitence dans le « lieu où nous serons (1). » Il s'agit, dans cet endroit, de la confession qui accompagne la pénitence, qui fait partie de la pénitence, de la confession sacramentelle ; car il n'y a proprement que la confession qui se fait aux prêtres qu'on ne peut plus faire apres la mort. D'ailleurs, saint Clément regarde cette confession comme aussi nécessaire que la pénitence : autrement, pourquoi se mettre en peine de ce que, une fois sortis de ce monde, nous ne pourrons plus nous confesser.

869. Saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, qui avait eu pour maître l'apôtre saint Jean, parlant d'un hérétique appelé Marcus, rapporte que certaines femmes, s'étant laissé séduire par cet imposteur, se convertirent, et se confessèrent de leurs désordres, et de la passion secrète qu'elles avaient conçue pour lui. « On a « vu souvent, dit-il, de ces femmes qui, s'étant converties et étant « revenues à l'Église, se sont confessées de s'être laissé corrompre « par lui-même quant au corps, et de l'avoir extrêmement aimé, « brûlant pour lui d'une passion violente (2). » La confession de ces femmes a été secrète et publique. Elle a été secrète, puisqu'elle comprenait des fautes qui ne s'étaient passées qu'entre elles et leur séducteur, des fautes même purement intérieures. Elle avait donc été faite aux prêtres. Elle a été publique, puisqu'elle est parvenue à la connaissance de l'histoire. Quelquefois, dans les temps primitifs, les pénitents, après s'être confessés aux ministres de la religion, se confessaient publiquement, non-seulement des péchés qu'ils avaient commis en public, mais encore de leurs péchés les plus secrets, tantôt d'après le conseil de leurs confesseurs, tantôt par un mouvement libre et spontané, afin de s'humilier davantage, et de se prémunir plus fortement contre la rechute. Ils le faisaient aussi quand il s'agissait de dévoiler les turpitudes dans lesquelles

(1) Quamdiu sumus in hoc mundo, de malis quæ in carne gessimus, ex toto corde resipiscamus, ut a Domino salvemur, dum habemus tempus pœnitentiæ. Postquam enim mundo exivimus, non amplius possumus ibi confiteri, aut pœnitentiam adhuc agere. *Lettre* II. — Voyez les *Pères apostoliques*, par Cotelier, *tom.* I, *etc.* — (2) Confessæ sunt, et secundum corpus exterminatas se ab eo, et velut cupidine inflammatas valde illum se dilexisse. *Liv.* I, *contre les hérésies*, c. IX.

ils avaient été entraînés par les hérétiques. Le même docteur dit que Cerdon, revenant souvent à l'Église et faisant sa *confession*, continuait de vivre dans une alternative de *confessions* et de rechutes dans ses erreurs (1).

870. Tertullien, qui appartient au second et au troisième siècle, blâme ceux qui n'osent pas déclarer leurs péchés en confession : « La confession qu'on fait des péchés en diminue autant la pesan- « teur que la dissimulation avec laquelle on les cache l'augmente ; « car la confession est un témoignage du dessein où l'on est de sa- « tisfaire à Dieu, et la dissimulation est une preuve de l'opiniâtreté « dans le mal. Cette pénitence étant le second et l'unique moyen « de se réconcilier avec Dieu, on doit y apporter le plus grand soin ; « de sorte qu'on ne se contente pas de la faire dans l'intérieur de « la conscience, mais qu'elle s'administre par quelque acte exté- « rieur. Cet acte s'exprime par le mot grec *exomologèse*, qui est « la confession que nous faisons à Dieu de nos péchés ; non qu'il « les ignore, mais parce que la confession dispose l'homme à satis- « faire pour son péché, qu'elle produit la pénitence, et que la pé- « nitence apaise la colère de Dieu. Cette exomologèse est l'exercice « qui apprend à l'homme à s'humilier et à se prosterner, lui pres- « crivant une conduite et une forme de vie qui attire sur lui la « miséricorde de Dieu (2). » Ainsi donc, suivant Tertullien, la confession fait partie de la pénitence, et est aussi nécessaire au salut que la pénitence elle-même. Il est vrai qu'il parle de la confession qui se fait à Dieu, mais il n'exclut point la nécessité du ministère sacerdotal ; il l'exige même expressément, puisqu'il dit que la pénitence ne doit pas se concentrer dans l'intérieur de la conscience, mais qu'elle doit *s'administrer* par quelque acte extérieur : *Ut non sola conscientia præferatur, sed aliquo etiam actu administretur*. D'ailleurs, il parle de la confession qui apprend à l'homme à *s'humilier*, ce qui évidemment ne convient point à la confession qui

(1) Modo erat latenter docens, modo exomologesim (confessionem) faciens. *Ibidem, lib.* III, *c.* IV. — (2) Tantum relaxat confessio delictorum, quantum dissimulatio exagerat. Confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciæ. Hujus igitur pœnitentiæ secundæ et unius quanto in arcto negotium est, tanto operosior probatio est ; ut non sola conscientia præferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus, qui magis græco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum Domino nostrum confitemur non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione pœnitentia nascitur, pœnitentia Deus mitigatur. *Liv. de la Pénitence* c. IX.

se fait à Dieu seul. Il entend donc, par la confession faite à Dieu, la confession même faite aux prêtres, qui sont les ministres de Dieu, les représentants de Dieu, les lieutenants de Jésus-Christ : *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos.*

871. Le même docteur continue : « Je présume toutefois que « plusieurs fuient l'exomologèse (la confession), ou qu'ils la dif- « fèrent de jour en jour, parce qu'ils craignent de faire connaître « leur conduite, et qu'ils ont plus de soin de leur honneur que de « leur salut : semblables à ceux qui, ayant contracté des maladies « dans les parties secrètes du corps, cachent leur mal aux méde- « cins, et se laissent mourir par une malheureuse honte... O le « grand avantage que vous promet la honte qui vous fait cacher « vos péchés ! Pensez-vous donc qu'en dérobant votre faute à la « connaissance des hommes, elle échappera à la connaissance de « Dieu ? Vaut-il mieux être damné pour un crime que l'on tient ca- « ché, que d'être absous d'un crime dont on s'est confessé (1) ? » Tertullien croyait donc qu'il est nécessaire, sous peine de damnation, de confesser, non-seulement à Dieu, mais encore aux hommes, c'est-à-dire aux ministres de Jésus-Christ, tous les péchés, même les plus secrets, dont on s'est rendu coupable.

872. Suivant Origène, mort en 253, « on obtient la rémission « des péchés par la pénitence, lorsque le pécheur ne rougit pas « de faire connaître ses fautes au prêtre du Seigneur (2). Voyez, « dit-il ailleurs, ce qu'enseigne la divine Écriture, qu'il ne faut point « cacher intérieurement ses péchés. Car, ainsi que ceux dont l'es- « tomac se trouve surchargé d'un aliment indigeste, d'humeurs ou « de flegmes, s'ils viennent à les vomir, sont soulagés à l'instant ; « de même le pécheur qui cache et retient ses fautes au dedans de « lui-même est pressé et suffoqué par le péché ; mais s'il devient « son propre accusateur, s'il dénonce et confesse son état, il vomit « aussitôt avec le péché la cause de sa maladie intérieure. Seule-

(1) Plerosque tamen hoc (confessionis) opus ut publicationem sui aut suffugere, aut de die in diem differre præsumo, pudoris magis memores quam salutis : velut illi qui in partibus verecundioribus corporis contracta vexatione, conscientiam medentium vitant, et ita cum verescentia sua pereunt.... Grande plane emolumentum verecundiæ, occultatio delicti pollicetur ! Videlicet, si quid humanæ notitiæ subduxerimus, proinde et Deum celabimus. Adeoque existimatio hominum et conscientia Dei comparantur ? An melius est damnatum latere, quam palam absolvi ? *Ibidem*, c. x. — (2) Est adhuc.... per pœnitentiam remissio peccatorum, cum peccator non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum.... in quo impletur et illud quod apostolus ait : *Si quis infirmatur, vocet presbyteros, etc.* Homélie II, sur le Lévitique.

ment, soyez circonspect; examinez à qui vous devez confesser « votre péché; connaissez d'avance le médecin auquel vous devez « exposer votre langueur; qu'il sache, par condoléance et compas- « sion, se faire infirme avec les infirmes, pleurer avec ceux qui « pleurent; de manière que vous ayez toute confiance dans celui « que vous avez une fois bien connu pour votre médecin habile et « compatissant; que vous le suiviez et lui obéissiez exactement, « quelque chose qu'il vous dise et quelque conseil qu'il vous donne. « S'il estimait que votre langueur fût telle que pour la guérir il « fallùt la manifester en pleine assemblée, pensant que les autres « dussent en retirer l'édification et vous la santé, vous devez, sans « hésiter, écouter ce conseil, donné après une mûre délibération « de ce médecin expérimenté (1). » Pouvait-on exprimer plus clairement la nécessité de la confession faite aux prêtres de tous les péchés, même des péchés les plus secrets? On remarque d'ailleurs qu'Origène distingue la confession secrète et la confession publique; que celle-ci ne s'étendait aux fautes intérieures que lorsque le confesseur croyait devoir le conseiller dans l'intérêt spirituel du pénitent et des fidèles.

873. Saint Cyprien, qui a souffert le martyre en 258, n'est pas moins exprès. Voici ce qu'il dit: « Combien la foi n'est-elle pas « plus vive et la confiance plus timorée dans ceux qui, sans avoir « poussé le crime jusqu'à sacrifier aux idoles, ou à recevoir du « magistrat une fausse et indigne attestation de l'avoir fait, mais « pour en avoir eu seulement la pensée, sont venus avec simplicité « et douleur le confesser aux prêtres de Dieu, leur ont ouvert leur « conscience, en ont déposé le poids à leurs pieds, et sollicité un « remède salutaire à leurs plaies, quoique plus légères et moins « dangereuses! Ils savent qu'il est écrit: *On ne se joue pas du* « *Seigneur;* car avec lui les ruses, les tromperies sont inutiles: « et celui-là pèche plus grièvement qui, pensant de Dieu comme « d'un homme, s'imagine échapper à la punition du crime, parce « que son crime n'a point éclaté. Sans doute ils ont moins péché, « ceux qui n'ont point envisagé les idoles, ceux qui, sous les yeux « d'une multitude insultante, n'ont point profané la sainte majesté « de la foi, n'ont pas souillé leurs mains par de funestes sacrifices, « et leurs bouches par des mets exécrables. Leur crime a été moin-

(1) Si autem peccator sui accusator fiat, dum accusat semetipsum et confitetur, simul evomit et delictum, atque omnem morbi digerit causam. *Homélie* II, *sur le psaume* XXXVI.

« dre, voilà ce qu'ils ont gagné ; mais leur conscience n'en est pas « pour cela innocente. Que chacun donc confesse sa faute, tandis que « celui qui a péché est encore en ce monde ; tandis que sa confes- « sion peut être admise, que la satisfaction qu'il fera, et que l'abso- « lution qu'il recevra du prêtre, peuvent encore être agréables à « Dieu (1). » Il ne s'agit pas ici seulement de la confession des péchés publics, mais bien des péchés secrets, des pensées, des intentions criminelles qui ne se manifestent point au dehors. Cependant saint Cyprien veut qu'on les confesse pendant qu'on vit encore, et qu'on peut en obtenir la rémission par le ministère du prêtre. Il regardait donc la confession faite au prêtre, même des péchés secrets, des péchés purement intérieurs, comme nécessaire au salut.

874. Ce que nous venons de citer de saint Cyprien, d'Origène, de Tertullien, de saint Irénée, du pape saint Clément, de saint Denis l'Aréopagite et de saint Barnabé, est bien suffisant pour prouver que, dans la primitive Église, on croyait à l'institution divine de la confession. On ne peut désirer un plus grand nombre de témoignages pour les trois premiers siècles, qui étaient beaucoup plus féconds en martyrs qu'en écrivains ecclésiastiques. Il en était alors du christianisme à peu près comme de ces langues vivantes qui s'apprennent plutôt par l'usage que par les livres. Et si les anciens Pères ne se sont pas expliqués au sujet de la confession et de la pénitence sacramentelle aussi catégoriquement que ceux qui sont venus après, c'est qu'ils étaient retenus par la discipline du secret, qui ne leur permettait pas de tout dire, ni dans les homélies publiques, ni dans les écrits qui pouvaient tomber entre les mains des païens (2). La confession eût éloigné du christianisme les infidèles qui en auraient eu connaissance, sans en comprendre les avantages et les merveilleux effets.

875. Lactance, qui écrivait au commencement du quatrième siècle, représentant la circoncision de la chair comme une figure de la circoncision du cœur, s'exprime ainsi : « Dieu nous avertit « de ne point tenir notre cœur couvert et enveloppé, c'est-à-dire,

(1) Quanto et fide majores et timore meliores sunt, qui quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc, vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes, exomologesim conscientiæ faciunt, animi sui pondus exponunt.... Confiteantur singuli delictum suum, dum adhuc qui delinquit in sæculo est, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes, apud Dominum grata est. *Livre* de Lapsis. — (2) Voyez, ci-dessus, le n° 564.

« de ne garder dans le secret de notre conscience aucun crime caché sous le voile de la dissimulation. Voilà quelle est la circoncision dont parlent les prophètes, et que Dieu a fait passer de la chair mortelle dans l'âme qui ne doit point finir. En effet, Dieu, qui se sent porté par son éternelle bonté à prendre un soin particulier de notre véritable vie et de notre salut, nous a proposé la pénitence dans cette circoncision spirituelle, afin que si nous découvrons à nu notre cœur en *confessant* nos péchés pour satisfaire à Dieu, nous obtenions de lui le pardon qu'il refuse à ceux qui s'opiniâtrent dans le mal, et cachent les fautes qu'ils ont commises (1). » Le même auteur nous donne l'usage de la confession comme une marque qui distinguait les catholiques de certains hérétiques de son temps. « Il faut savoir, dit-il, que la véritable Église est celle où l'on trouve la confession et la pénitence, qui guérit les péchés et les plaies auxquelles la faiblesse de la chair nous rend sujets (2). » La confession se pratiquait donc, au commencement du quatrième siècle, dans toute l'Église. Il s'agit d'ailleurs d'une confession qui efface les péchés; d'une confession nécessaire pour en obtenir le pardon ; d'une confession qui, étant figurée par la circoncision de l'ancienne loi, s'étend à tout ce qu'il y a de plus secret, de plus caché dans le fond de notre âme.

876. Saint Athanase : « Si vos liens ne sont point dissous, mettez-vous entre les mains des disciples de Jésus-Christ; car ils sont établis pour délier, en vertu de la puissance qu'ils ont reçue du Sauveur : *Tout ce que vous aurez lié sur la terre*, leur dit-il, *sera lié dans le ciel; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez* (3). » Quoique saint Athanase ne parle pas expressément de la confession, il est évident qu'il la suppose, puisqu'il reconnaît dans les prêtres le pouvoir de lier et de délier, de retenir et de remettre les péchés, et que ce pouvoir ne peut

(1) Volens enim (Deus) vitæ ac saluti nostræ pro æterna sua pietate consulere, pœnitentiam nobis in illa circumcisione proposuit, ut si cor nudaverimus, id est, si peccata confessi satis Deo fecerimus, veniam consequamur, quæ contumacibus et admissa sua celantibus denegatur ab eo, qui non faciem sicut homo, sed intima et arcana pectoris intuetur. *Liv.* IV, *des Institutions*, c. XVII. — (2) Sciendum est illam (Ecclesiam) esse veram, in qua est confessio et pœnitentia, quæ peccata et vulnera, quibus subjecta est imbecillitas carnis, salubriter curat. *Ibidem*, c. XXX. — (3) Si nondum soluta sunt vincula, trade teipsum discipulis Jesu; adsunt enim qui te solvant pro potestate ea quam a Salvatore acceperunt. *Sur ce passage de saint Luc :* Profecti in pagum qui ex adverso, *etc.*

s'exercer légitimement que par la confession détaillée des pénitents.

877. Saint Hilaire, évêque de Poitiers : « Afin que tous soient « retenus dans le devoir par une forte crainte, le Fils de Dieu a « établi le tribunal sévère des apôtres, et l'a rendu inébranlable « en disant : Que ceux qu'ils auront liés sur la terre, c'est-à-dire « qu'ils auront laissés dans les liens de leurs péchés, soient aussi « liés dans le ciel ; et que ceux qu'ils auront déliés et remis dans « la voie du salut, en leur accordant le pardon attaché à la con-« fession, soient déliés et absous dans le ciel (1). »

878. Saint Basile : « Si ceux qui sont tombés dans le péché don-« nent des marques d'une grande ferveur après leur *confession*, « celui à qui Dieu, dans sa bonté, a donné le pouvoir de lier et « de délier, ne sera point blâmable s'il se montre plus indulgent « à l'égard de ces pénitents (2). » Suivant le même docteur, « on « doit, pour la confession de ses péchés, se conduire de la même « manière qu'en déclarant les maladies du corps. Ainsi, comme « nous ne découvrons pas nos maladies corporelles à tout le monde, « mais uniquement à ceux qui savent les guérir, de même la con-« fession des péchés ne doit se faire qu'à ceux qui peuvent y ap-« porter remède (3). » Les desseins de la miséricorde de Dieu sur « celui qui pèche paraissent, en ce qu'il est écrit : *Je ne veux pas* « *la mort du pécheur, mais plutôt qu'il se convertisse et qu'il* « *vive*. Mais comme la mesure de la conversion et de la pénitence « doit être proportionnée à la qualité du péché et à l'état du péni-« tent, et que le pécheur, de son côté, doit donner des preuves de « son changement, selon ces paroles, *Faites de dignes fruits de* « *pénitence*, il faut nécessairement *confesser ses péchés* à ceux « qui sont chargés de la dispensation des mystères de Dieu (4). »

879. Saint Grégoire de Nysse : « Que celui qui a volé secrète-

(1) Ad terrorem metus maximi, quo in præsens omnes continerentur, immobile severitatis apostolicæ judicium præmisit; ut quos in terris ligaverint, id est peccatorum nodis innexos reliquerint; et quos solverint, confessione videlicet veniæ receperint in salutem; hi apostolicæ conditione sententiæ in cœlis quoque aut soluti sint, aut ligati. *Comment. sur le chapitre* XVIII *de saint Matthieu, n°* VIII. — (2) Si autem unusquisque eorum qui in prædictis peccatis fuere, confessus, bonus evaserit is cui a Dei benignitate ligandi et solvendi credita est potestas, si fiat clementior, videns summam ejus qui peccavit confessionem, ad diminuendum pœnarum tempus, non erit dignus damnatione. *Lettre* III, *à Amphiloque*. — (3) Omnino in peccatorum confessionem eadem ratio est, quæ in apertione corporis. *Règle de saint Basile, quest.* CCXXIX. — (4) Necessario iis peccata confiteri oportet quibus est dispensatio mysteriorum. — (5) *Ibidem, quest.* CCLXXXVIII.

« ment quelque chose déclare ensuite son péché au prêtre ; et s'il « quitte l'inclination au vice pour embrasser la vertu, il guérira « de sa maladie (1). » Ailleurs, exhortant à la confiance que nous devons avoir aux prêtres à qui nous nous confessons, et qu'il appelle nos pères spirituels, il dit : « Ayez plus de confiance en celui « qui vous a engendré à Dieu qu'en ceux qui vous ont donné la vie « du corps; découvrez sans crainte à ce père spirituel tout ce que vous « avez de plus caché; faites-lui connaître le fond de votre cœur, « comme vous montreriez à un médecin les plaies les plus secrètes « de votre corps, et il vous guérira. Vous dont l'âme est malade, « pourquoi ne vous empressez-vous pas d'aller au médecin ? Pourquoi ne lui faites-vous pas connaître votre maladie par la con- « fession (2) ? »

880. Saint Pacien, évêque de Barcelone : « Je parlerai de ceux « qui, à la vérité, confessent et découvrent soigneusement leurs « péchés, mais qui ne savent pas les remèdes de la pénitence, ou « qui refusent de les mettre en pratique ; de sorte qu'ils sont comme « les malades qui, faisant venir un médecin et lui découvrant leurs « plaies sans rien lui cacher de leurs maladies, négligent cepen- « dant de mettre l'appareil sur le mal et de prendre les remèdes qui « leur sont prescrits. » On voit ici l'usage de la confession, même pour les fautes secrètes. Et parce que, selon saint Pacien, il ne suffit pas de les confesser pour en obtenir le pardon, il ne faut pas croire que ce docteur ne regardait point la confession comme nécessaire au salut; car voici ce qu'il dit lui-même un peu plus bas : « Je vous en conjure, mes frères, par le Seigneur à qui les choses « les plus cachées sont connues, cessez de cacher et de voiler « votre conscience ulcérée. Les malades qui sont prudents ne rou- « gissent pas de se montrer au médecin, lors même qu'il doit por- « ter le fer ou le feu aux parties du corps les plus secrètes. Et le « pécheur rougirait d'acheter pour la honte du passé la vie éter- « nelle !.... Est-ce qu'il est mieux pour lui qu'il périsse (3)? »

(1) Qui latenti ablatione sibi alienum usurpat, si deinde per enuntiationem peccatum suum sacerdoti apparuerit, vitii studio in contrarium mutato, ægritudinem curabit. *Lettre canonique à Letoïus, can.* VI. — (2) Audacter ostende illi (sacerdoti) quæ sunt recondita; animi arcana tanquam occulta vulnera medico detege; et honoris et valetudinis tuæ rationem habebit.... Tu vero cujus animus æger est, cur non ad medicum properas? Cur non ei confitendo morbum ostendis tuum? *Sermon contre ceux qui jugent trop sévèrement les autres.* —(3) Rogo ergo vos, fratres, per illum Dominum quem occulta non fallunt, desinite vulneratam tegere conscientiam. Prudentes ægri medicos non verentur, ne in occultis quidem corporum partibus secaturos, etiam perusturos. Et pec-

881. Saint Ambroise, mort en 397 : « Celui qui fait pénitence « de ses péchés n'a pas honte de les confesser, parce qu'il trouve « dans la confession l'espérance du salut (1). Si vous voulez être « justifié, confessez votre péché, car la confession des péchés « rompt les liens du crime (2). Ainsi s'exprime ce grand évêque. « Aussi, au rapport de Paulin, diacre de Milan, qui a écrit sa « vie, lorsque saint Ambroise entendait la confession d'un pécheur, « il pleurait jusqu'à le faire pleurer aussi. Il semblait à ceux qui « étaient tombés être tombé lui-même, et ne parlait des péchés « qu'on lui avait déclarés qu'à Dieu seul, dont il implorait la « clémence (3). »

882. Saint Jean Chrysostome, mort en 407, parlant du pouvoir de remettre et de retenir les péchés, s'exprime en ces termes : « Ceux qui habitent la terre ont reçu le pouvoir d'administrer les « choses du ciel, pouvoir que Dieu n'a point accordé aux anges « ni aux archanges ; car jamais il ne leur a dit : *Tout ce que vous « lierez sur la terre sera lié dans le ciel ; et tout ce que vous « aurez délié sur la terre le sera dans le ciel.* Les princes de la « terre ont, à la vérité, la puissance de lier, mais les corps seu- « lement; tandis que les liens que les prêtres ont en leur pouvoir « tiennent l'âme captive, et ce pouvoir même s'étend jusque dans « le ciel. Que faut-il dire après cela, sinon qu'une pleine autorité, « même sur les choses célestes, a été confiée aux prêtres ? *Les pé- « chés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront « retenus à ceux à qui vous les retiendrez.* Le Père éternel a « donné à son Fils toute puissance de juger, et le Fils de Dieu a « cédé aux prêtres la même puissance dans toute son étendue (4). » C'est bien en vain que saint Jean Chrysostome eût reconnu dans les prêtres le pouvoir de lier et de délier, de retenir et de remettre les péchés par voie de jugement, s'il n'eût reconnu en même

cator erubescet perpetuam vitam præteriti pudore mercari... An sic illi melius est perire? *Exhortation à la pénitence.*— (1) Qui agit pœnitentiam, excludit pudorem, sequestrat verecundiam flagitii confitendi, ut recuperandæ spem salutis inveniat. *Sur le psaume* CXVIII.— (2) Si vis justificari, fatere dilictum tuum. Solvit enim criminum nexus verecunda confessio peccatorum. *Liv.* II, *de la Pénitence*, *c.* VI.— (3) Quotiescumque illi aliquis ad percipiendam pœnitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret.., Causas autem criminum, quas illi confitebantur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur. *Vie de Saint Ambroise* n° XXXIX.— (4) Qui terram incolunt, datum est ut postestatem habeant, quam Deus optimus neque angelis, neque archangelis datum esse voluit. Neque enim ad illos dictum est : *Quæcumque alligaveritis, etc.* Liv III, du Sacerdoce, c. v.

temps, pour tous les pécheurs, la nécessité de recourir aux prêtres pour leur faire connaître l'état de leur âme par la confession, et en recevoir l'absolution. Aussi, dans son homélie sur la Samaritaine, il se sert de l'exemple de cette femme pour exhorter les fidèles à ne point rougir de confesser leurs péchés. « Cependant, « dit-il, je vois le contraire ; nous ne respectons pas celui qui doit « être un jour notre juge, et nous tremblons devant ceux qui ne « peuvent nous faire du mal, craignant de recevoir quelque con- « fusion de leur part. Mais nous serons punis pour cela même qui « fait le sujet de notre crainte, parce que celui qui a honte de ré- « véler ses péchés à un homme, et qui ne rougit pas de les com- « mettre à la vue de Dieu; celui qui ne veut point se confesser et « faire pénitence, sera couvert d'ignominie au jour du jugement, « non-seulement en présence d'une ou de deux personnes, mais à « la face de l'univers (1). » Et ailleurs : « Si le pécheur veut se hâter « de faire la confession de ses crimes, s'il veut découvrir l'ulcère « à un médecin qui le traite avec bonté, s'il veut en accepter les « remèdes, ne parler qu'à lui seul, à l'insu de tout autre, mais « lui avouer exactement tous ses péchés, il en obtiendra facilement « la guérison; car la confession des péchés qu'on a commis en est « l'abolition (2). » Quand donc saint Chrysostome parle de la confession qui se fait à Dieu, il n'exclut point la confession qui se fait par le ministère du prêtre, qui est le représentant de Dieu. C'est vraiment à Dieu que le pénitent se confesse, lorsqu'il se prosterne aux pieds du prêtre, en disant : *Confiteor Deo omnipotenti;* et c'est Dieu lui-même qui l'absout par son ministre : *Per sacerdotes suos facit* (3).

883. Saint Jérôme : « Si le serpent infernal avait porté à quel- « qu'un une morsure cachée ; si, à l'écart et sans témoin, il lui « avait insinué le venin du péché, et que le malheureux qui est « infecté s'obstine à n'en point parler, à ne point faire pénitence, « à *ne pas découvrir sa blessure à celui qui est son frère et son* « *maître ;* le maître, *qui peut le guérir par la parole*, ne pourra

(1) Qui homini detegere peccata erubescit, neque confiteri vult, neque pœnitentiam agere, in die illa judicii non coram uno vel duobus, sed universo terrarum orbe spectante traducetur. *Homelie sur la Samaritaine.* — (2) Qui hæc fecit, si voluerit, ut decet, uti conscientiæ adjumento, et ad confessionem faciliorum festinare, et ulcus ostendere medico qui curet et non exprobet, atque ab illo remedia accipere, ac soli ei loqui nullo alio conscio, et omnia dicere cum diligentia, facile peccata sua emendavit; confessio enim peccatorum abolitio est delictorum. *Homélie* XX, *sur le chapitre* IV *de la Genèse.* — (3) Saint Pacien, *Lettre à Sympronien.*

« pas facilement lui être utile. Quand le malade rougit de confesser « ses plaies au médecin, la médecine n'y peut rien ; elle ne guérit « pas ce qu'elle ignore (1). » Évidemment il s'agit, dans ce passage, de la confession secrète qui se fait au prêtre, qui est tout à la fois notre *frère* et notre *maître*.

884. Saint Augustin : « Soyez tristes avant la *confession*, mais « réjouissez-vous après, car vous serez guéris. Le venin s'était « amassé dans votre conscience, l'apostume s'était gonflé, vous « tourmentait et ne vous laissait aucun repos. Le médecin y appose « le baume des paroles, ou quelquefois y porte un feu salutaire ; « il ouvre, il ampute : reconnaissez sa main bienfaisante. *Con-* « *fessez-vous*, et que votre *confession* fasse sortir de votre cons- « cience tout ce qui s'y était accumulé de pourriture. Alors vous « serez joyeux et contents (2). »

Le même docteur : « Faites pénitence, conformément à ce qui « se pratique dans l'Église, et l'Église priera pour vous. Que per- « sonne ne dise : Je fais pénitence en secret aux yeux de Dieu ; « c'est assez que le Seigneur, qui doit m'accorder le pardon, con- « naisse la pénitence que je fais au fond de mon cœur. C'est donc « en vain que Jésus-Christ a dit : *Tout ce que vous délierez sur* « *la terre sera délié dans le ciel ;* c'est donc en vain que les clefs « ont été confiées à l'Église. N'est-ce pas vouloir frustrer l'Évan- « gile, frustrer les paroles de Jésus-Christ (3) ? »

885. Le pape Innocent Ier : « Le prêtre doit faire attention à la « gravité des péchés et aux dispositions du pénitent qui se con- « fesse considérant ses larmes et ses gémissements, et le renvoyer « absous lorsqu'il voit une satisfaction convenable (4). » On a dans ce passage un abrégé de la doctrine de l'Église touchant le sacrement de pénitence : savoir, la contrition du pénitent, qui se manifeste par les larmes et les gémissements ; sa confession, la

(1) Si enim erubescat ægrotus vulnus medico confiteri, quod ignorat medicina, non curat. *Sur le chapitre* x *de l'Ecclésiaste*. — (2) Tu, agnosce medici manum ; confitere ; exeat in confessione et defluat omnis sanies : jam lætare, quod reliquum est facile sanabitur. *Sur le psaume* LXVI. — (3) Agite pœnitentiam, qualis agitur in Ecclesia, ut oret pro vobis Ecclesia. Nemo sibi dicat : Occulta ago, apud Deum ago ; novit Deus qui mihi ignoscat, quia in corde meo ago. Ergo sine causa dictum est : Quæ solveritis in terra, soluta erunt et in cœlo ? Ergo sine causa sunt claves datæ Ecclesiæ Dei ? Frustramus Evangelium, frustramus verba Christi ! Promittimus vobis quod ille negat ! *Serm.* CCCXCII. — (4) De pondere æstimando delictorum sacerdotis est judicare, ut attendat ad confessionem pœnitentis, et ad fletus atque lacrymas corrigentis, ac tunc jubere dimitti, cum viderit congruam satisfactionem *Lettre à Décentius*.

satisfaction proportionnelle à la gravité de ses fautes, et l'absolution du prêtre, qui a besoin de discernement pour ne pas abuser du pouvoir de remettre les péchés.

888. Le pape saint Léon : « Dieu a dispensé ses grâces et les secours de sa bonté avec un tel ordre, que nous ne pouvons obtenir de lui le pardon de nos péchés, si ce n'est par les prières des « prêtres. Car Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, « a laissé à ses ministres le pouvoir d'ordonner à ceux qui se con- « fessent l'exercice de la pénitence, et de les admettre à la partici- « pation des sacrements par la porte de la réconciliation, après les « avoir purifiés par une satisfaction salutaire. Il est donc fort utile « et même nécessaire que nos péchés nous soient remis par la « prière du prêtre (1), » c'est-à-dire par l'absolution.

887. Sozomène, mort vers l'an 450, quoique assez favorable aux novatiens, s'exprime ainsi au sujet de la confession et de l'institution des pénitenciers : « Comme il faut une nature au-dessus de « celle de l'homme et presque divine pour ne pécher en aucune « manière, Dieu veut qu'on pardonne à ceux qui témoignent du « repentir de leurs fautes, quoiqu'ils y soient souvent tombés. Et « comme *il faut nécessairement confesser* ses péchés quand on en « demande le pardon, les évêques jugèrent dès le commencement « que ce serait une chose trop fâcheuse de publier ses crimes comme « en plein théâtre, devant toute l'assemblée des fidèles. C'est pour- « quoi ils choisirent celui d'entre les prêtres qui était le plus recom- « mandable pour l'intégrité de sa vie, le plus capable de garder le « secret, le plus prudent, et le chargèrent de l'administration de « la pénitence. Ceux qui avaient péché venaient à lui, et confes- « saient leurs fautes. Il leur prescrivait, selon la gravité des pé- « chés, ce qu'ils devaient faire pour être vraiment pénitents; puis « il leur donnait l'absolution après qu'ils s'étaient confessés, et il « les renvoyait, en les obligeant à faire une satisfaction proportion- « née à leurs crimes. Les novatiens, qui ne reçoivent point la péni- « tence, n'ont pas eu besoin d'établir la même chose parmi eux « mais cette coutume persévère encore parmi toutes les autres com « munions ou sociétés chrétiennes. Elle s'observe soigneusemen

(1) Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus hanc præpositis Ecclesiæ tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem pœnitentiæ darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent.... Multum enim utile ac necessarium est, ut peccatorum reatus ante ultimum diem sacerdotali supplicatione solvatur. *Lettre* CVIII, *alias* LXXXIII.

« dans les Églises d'Occident, et principalement dans l'Église de « Rome (1). » Au rapport de l'historien Socrate, qui écrivait un peu avant Sozomène, l'institution d'un prêtre pénitencier pour l'administration de la pénitence remonte au troisième siècle. En chargeant spécialement un prêtre de cet office, les évêques protestaient par ce fait contre l'hérésie des novatiens, qui refusaient à l'Église le pouvoir de remettre les péchés à ceux qui sont tombés après le baptême (2).

888. Or, on remarquera : premièrement, qu'au troisième comme au cinquième siècle, il était reçu parmi les catholiques que les prêtres avaient le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés; secondement, que ce pouvoir s'exerçait à l'égard de ceux qui se confessaient; troisièmement, qu'on regardait la confession comme nécessaire pour obtenir la rémission des péchés : *cum in petenda venia peccatum necessario confiteri oporteat*; quatrièmement, que la confession ne comprenait pas seulement les péchés publics, mais encore les péchés les plus secrets, puisque le pénitencier devait être un prêtre recommandable par sa prudence et sa discrétion : *prudentia et taciturnitate pollens*. D'ailleurs, Socrate nous fait bien connaître qu'on se confessait au pénitencier des péchés secrets; car, après avoir parlé de l'institution de la pénitencerie, il ajoute qu'une dame de grande naissance vint trouver le pénitencier de l'Église de Constantinople, et lui confessa en détail tous les péchés qu'elle avait commis après le baptême : *delicta sigillatim confessa est*.

889. Mais, à l'occasion de la confession de cette dame, qui, sur

(1) Cum in nullo penitus peccare divinioris cujusdam naturæ sit et humana præstantioris, pœnitentibus vero, etiam si sæpius deliquerint, veniam dare Deus præceperit; cumque in petenda venia peccatum necessario confiteri oporteat; grave ac molestum ab initio jure merito visum est sacerdotibus, tanquam in theatro, circumstante totius Ecclesiæ multitudine, crimina sua evulgare. Itaque ex presbyteris aliquem, qui vitæ integritate spectatissimus esset, et taciturnitate ac prudentia polleret, huic officio præfecerunt, ad quem accedentes ii qui deliquerant, actus suos confitebantur. Ille vero pro cujusque delicto, quid aut facere singulos, aut luere oporteret, pœnæ loco indicens, absolvebat confitentes, a se ipsis pœnas criminum exacturos. Verum novatianis quidem qui nullam rationem habent pœnitentiæ, nihil hac re opus fuit. Apud reliquas autem sectas, hic mos etiamnum perseverat. Et in occidentalibus Ecclesiis, ac præcipue in Ecclesia romana, studiose observatur. *Hist. eccl.*, *liv.* VII, *c.* XVI. — (2) Ab illo tempore, quo novatiani se ab Ecclesia sejunxerant, et recusaverant cum iis communicare, qui tempore persecutionis lapsi erant, Ecclesiarum episcopi canoni adjunxerunt, ut in singulis Ecclesiis presbyter esset pœnitentiarius, qui pœnitentiæ præesset, cui videlicet lapsi post baptismum peccata sua confiteri tenerentur. *Hist. eccl.*, *liv.* V, *c.* XIX.

l'ordre imprudent de son confesseur, avait déclaré publiquement qu'elle avait péché avec un diacre, Nectaire, archevêque de Constantinople, n'a-t-il pas supprimé l'usage de la confession dans son Église, laissant à chacun la liberté de participer aux saints mystères selon le mouvement de sa conscience? Non; Nectaire n'a point aboli la confession, puisque saint Chrysostome, son successeur immédiat sur le siége de Constantinople, parle de la confession secrète et sacramentelle comme étant en vigueur dans son Église sur la fin du quatrième et au commencement du cinquième siècle. Sozomène rapporte, il est vrai, que Nectaire supprima l'office ou la dignité du prêtre pénitencier; mais il y a loin de là à la suppression de toute confession, de la confession sacramentelle, et même de la confession publique. On peut même dire qu'il n'a voulu abolir que la pratique suivie par quelques fidèles, de confesser publiquement certains péchés secrets, comme l'avait fait cette dame dont la confession avait causé du scandale.

890. Saint Fulgence nous a laissé une formule pour la confession qui se faisait en secret au commencement du sixième siècle. Cette formule comprenait non-seulement les péchés extérieurs, mais encore les désirs déréglés, les mauvaises pensées: *Multa mala cogitavi*. Le pénitent témoigne que c'est à Dieu qu'il se confesse: *Confiteor tibi, Domine, pater cœli et terræ;* ce qui n'exclut point le ministère du prêtre, puisque la confession se fait en sa présence: *coram hoc sacerdote*. Ce qui est remarquable dans cette formule, c'est que, parmi les péchés qui y sont exprimés, on trouve celui-ci: *Ayant le cœur et le corps souillés, j'ai reçu le corps et le sang du Seigneur, m'en connaissant indigne, et sans m'être préparé par la confession et la pénitence* (1). On voit que, du temps de saint Fulgence, on regardait la confession comme nécessaire pour se préparer à la communion, lorsqu'on était tombé dans quelque péché mortel.

891. Saint Grégoire le Grand, qui florissait sur la fin du sixième siècle, ayant cité ces paroles de Notre-Seigneur, *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez*, ajoute: « Les disciples de Jésus-Christ ont « reçu la *principauté du jugement céleste;* et, tenant la place de « Dieu, ils retiennent les péchés aux uns et les remettent aux au- « tres. Les évêques leur ont certainement succédé dans l'Église.

(1) Voyez les observations de dom Ménard sur le sacramentaire de saint Grégoire le Grand.

« Cet honneur est grand, mais que le poids en est difficile à por-
« ter ! Il faut peser les causes, et examiner quand on doit user du
« pouvoir de lier ou de délier; quel est le péché qu'on a commis, et
« quelle est la pénitence qui a suivi le péché, afin que la sentence
« du pasteur absolve ceux que Dieu tout-puissant visite par la
« grâce de la componction (1). » Le même docteur, comparant le
pécheur à Lazare dans le tombeau, s'exprime ainsi : « Tout homme
« pécheur est caché au-dedans, il est comme enseveli, tandis qu'il
« retient sa faute dans le secret de sa conscience; mais le mort sort
« du tombeau lorsque le pécheur, de son propre mouvement, con-
« fesse sa malice et ses désordres. Il est donc dit à Lazare : *Sor-
« tez !* ou plutôt il est dit à tous ceux qui sont morts par le péché :
« Pourquoi gardez-vous votre faute cachée au fond de votre cons-
« cience? Sortez de vous-mêmes par la confession; car vous avez
« été jusqu'à présent cachés par la dissimulation. Que le mort pa-
« raisse donc dehors, c'est-à-dire que le pécheur confesse sa faute ;
« que les disciples le délient, afin que les pasteurs de l'Église éloi-
« gnent le châtiment de celui qui n'a pas eu honte de confesser ce
« qu'il a fait (2). »

892. Anastase le Sinaïte : « Confessez vos péchés à Jésus-Christ
« par les prêtres, et ne rougissez pas de le faire. Condamnez-vous
« vous-mêmes en présence des hommes, afin que le souverain juge
« vous justifie devant les anges (3). »

893. Saint Jean Climaque dit « que personne ne peut obtenir
« la rémission de ses péchés sans la confession (4). » Et Jean,
abbé de Raïthe, contemporain de saint Jean Climaque, expli-
quant ces paroles, ajoute : « Que nous soyons *tenus*, par une *né-
« cessité de principe divin*, de *confesser* simplement nos péchés,

(1) Ecce principatum superni judicii sortiuntur (discipuli), ut vice Dei quibusdam peccata retineant, quibusdam relaxent. Horum profecto nunc in Ecclesia episcopi locum tenent.... Grandis honor, sed grave pondus.... Causæ pensandæ sunt, et tunc ligandi atque solvendi potestas exercenda. Videndum est quæ culpa præcessit, aut quæ sit pœnitentia secuta post culpam, ut quos omnipotens Deus per compunctionis gratiam visitat, illos pastoris sententia absolvat. *Homélie* XXVI, *sur le ch.* XX *de saint Jean*. — (2) Cur reatum tuum intra conscientiam abscondis ? Foras jam per confessionem egredere, qui apud te interius per negationem confessionis lates. Veniat itaque foras mortuus, id est, culpam confiteatur peccator : venientem vero foras solvant discipuli, ut pastores Ecclesiæ ei debeant pœnam amovere, quam meruit, qui non erubuit confiteri quod fecit. *Ibidem*. — (3) Confitere Christo per sacerdotes peccata tua, et ne erubescas ; condemna te in conspectu hominum. *Sermon sur la sainte communion*. — (4) Sine confessione nullus remissionem (peccatorum) consequetur. *Échelle sainte*.

« cela paraît clairement par les *traditions des apôtres* et par les « règles qu'ils ont prescrites à l'Église catholique, au nom du « Saint-Esprit. C'est en nous *confessant aux prêtres de Dieu*, « conformément à ces canons, que nous nous rendons dignes de « recevoir la rémission de nos péchés (1). »

894. Nicéphore Chartophilax nous a laissé une lettre qui commence ainsi : « La charge de lier et de délier a été donnée aux « évêques par notre Dieu très-clément ; car c'est lui qui a dit à « Pierre : *Tout ce que vous lierez sera lié, et tout ce que vous « délierez sera délié*. C'est pourquoi tous étaient autrefois obligés « de s'adresser aux évêques mêmes, et de leur découvrir leurs pé- « chés secrets pour en recevoir l'absolution (2). » Il dit ensuite que les évêques se sont déchargés de ce soin sur les moines, qui joignaient au sacerdoce une vertu éprouvée.

895. Les Pères du concile de Constantinople *in Trullo*, au nombre de deux cent vingt-sept, ont rendu le canon suivant, touchant la confession : « Il faut que ceux qui ont reçu de Dieu le « pouvoir de délier et de lier considèrent la qualité du péché et « les marques que le pénitent donne de sa conversion, afin d'ap- « porter un remède convenable à la maladie (3). »

Nous pourrions encore citer, pour le septième siècle, l'ancienne messe de l'Église des Gaules, qui est une pièce non suspecte aux protestants, puisqu'elle a été publiée par Illiricus, un des principaux centuriateurs de Magdebourg. On y remarque que le prêtre y prie en différents endroits pour tous ceux qui lui ont confessé leurs péchés.

896. Saint Chrodegand, évêque de Metz au huitième siècle : « Il est nécessaire que si nous avons commis beaucoup de mal « contre la volonté et le précepte de Dieu, à la persuasion du « démon, nous nous en corrigions, et le réparions par une véritable « humilité et par la confession, comme les saints Pères l'ont or- « donné. Si une mauvaise pensée est entrée dans le cœur par la « suggestion de l'ennemi du salut, qu'on s'en confesse prompte-

(1) Simpliciter confiteri peccata tenemur et necessitate divini mandati ; quod patet ex apostolicis traditionibus, ex regulis ab iis propositis Ecclesiæ catholicæ per Spiritum Sanctum, quorum canones ac instituta tenentes, Dei sacerdotibus juxta eorum præceptum peccata confitemur. *Observations sur l'Échelle sainte*. — (2) Olim oportebat omnes ad ipsos pontifices accedere, suaque illis occulta pandere. *Lettre* DE POTESTATE LIGANDI ET SOLVENDI. — (3) Oportet eos, qui solvendi et ligandi potestatem a Deo accipere, peccati qualitatem considerare, et ejus qui peccavit, ad conversionem promptum studium, et sic morbo convenientem afferre medicinam. *Can.* CII.

« ment à l'évêque ou au prieur, afin de mériter le royaume « Dieu par une confession sincère et par la pénitence. C'est être « bien méchant de ne pas craindre de pécher sous les yeux de « Dieu, et d'avoir honte de se confesser à un homme (1). Il est « nécessaire que nous marchions sur les traces de nos pères, afin « que par une vraie confession nous méritions d'obtenir le royaume « de Dieu (2). » Pouvait-il être plus exprès en faveur de la confession qui se pratique dans l'Église catholique?

897. Saint Boniface, archevêque de Mayence, légat du saint-siége, l'apôtre de l'Allemagne, tint un concile en Germanie, par lequel il fut défendu aux ecclésiastiques de suivre les armées, à l'exception de ceux qui étaient nécessaires pour célébrer les saints mystères et *entendre les confessions.* On régla aussi dans le même concile qu'il y aurait dans chaque régiment un prêtre chargé de *juger ceux qui se confessent de leurs péchés, et de leur imposer la pénitence* (3). Ce règlement a été confirmé dans le concile de Lestines en 743. La confession ordinaire ou sacramentelle était donc alors en usage parmi les chrétiens; et ce n'était pas seulement par dévotion, mais bien parce qu'on croyait la confession nécessaire, qu'on se confessait. Aussi saint Boniface, qui a présidé à ces deux conciles, écrivait à Éthelbald, roi des Merces, que le roi Céolrède, son prédécesseur, *était passé de cette vie aux tourments de l'enfer, étant mort sans pénitence et sans confession* (4).

898. La formule de confession qu'on trouve dans le *Pénitentiel* d'Egbert, archevêque d'York, contient, entre autres, la déclaration suivante : « J'ai reçu le corps et le sang du Seigneur, m'en « reconnaissant indigne après avoir contracté des souillures dans « le cœur et dans le corps, sans m'être purifié par la confession et « la pénitence (5). » Puis Egbert exhorte à rejeter toute honte qui

(1) Necesse est ut dummodo suadente diabolo multa contra voluntatem Dei, vel contra Dei præceptum commisimus, ut per veram confessionem et veram emendationem, sicut Scriptura docet, emendare debeamus. Sancti Patres, qui perfecti fuerunt, ita constituerunt, ut de præsente, cum aliqua cogitatio mala in corde servorum Dei, suadente diabolo, evenerit, per humilem confessionem episcopo vel suo priori confiteri deberent. *Règle des chanoines*, c. XIV, *alias* XXXI. — (2) Necesse est ut.... eorum vestigia imitemur, ut per veram confessionem regnum Dei habere mereamur. *Ibidem.* — (3) Qui hominibus peccata confitentibus judicare et indicare pœnitentiam possint. *Can.* II. — (4) Sine pœnitentia et confessione de hac luce ad tormenta inferni migravit. *Lettre* XIX. — (5) Corpus et sanguinem Domini polluto corde et corpore sine confessione et pœnitentia scienter indigne accepi. *Pénitentiel d'Egbert.*

pourrait empêcher qu'on ne se confessât, parce que, dit-il, sans confession il n'y a pas de pardon : *Sine confessione non est indulgentia* (1). Peut-on se déclarer plus nettement pour la nécessité de la confession?

899. Le vénérable Bède, expliquant le cinquième chapitre de l'épître de saint Jacques, après avoir parlé de l'onction sacrée des malades, s'exprime ainsi au sujet de la confession : « Si les « malades qui sont engagés dans des péchés les confessent aux « prêtres de l'Église, en travaillant à se corriger, ces péchés leur « seront remis ; car les péchés ne peuvent être remis sans la con- « fession, accompagnée d'amendement (2). C'est pourquoi l'apôtre « ajoute : *Confessez vos péchés l'un à l'autre, et priez l'un « pour l'autre pour que vous soyez sauvés.* Cependant nous de- « vons user ici de discernement, de manière que nous confessions « aux simples fidèles nos fautes légères et quotidiennes, croyant « que les prières qu'ils font tous les jours nous serviront à nous « en purifier ; et que nous découvrions au prêtre, comme le veut « la loi, les souillures d'une lèpre plus dangereuse, afin que nous « en soyons purifiés, en faisant ce qu'il nous prescrira lui-même « pour la manière et le temps dont nous devons faire pénitence. » Ainsi donc, suivant le vénérable Bède, il est nécessaire de confesser aux prêtres les péchés mortels, qu'il distingue des péchés légers et quotidiens.

900. Le concile de Calchut, de l'an 787, veut que quiconque s'est rendu coupable de quelque péché mortel se *confesse* avant de s'approcher de la sainte communion, et défend de prier pour ceux qui meurent sans avoir fait pénitence ou sans s'être *confessés* (3).

901. Alcuin, qui florissait sur la fin du huitième et au commencement du neuvième siècle, après avoir cité ce texte de saint Jacques, *Confitemini alterutrum peccata vestra*, ajoute : « Ne de- « vons-nous pas donner notre profession de foi aux prêtres pour le « baptême, et renoncer entre leurs mains à Satan, afin que nous « soyons ainsi lavés de tous nos péchés par l'opération de la grâce « divine et le ministère du prêtre ? Pourquoi donc, dans le second « baptême de la pénitence, ne devons-nous pas aussi recourir aux « prêtres, afin d'être absous par leur ministère de tous les péchés

(1) Ibidem. — (2) Neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti. *Sur le ch.* v *de l'épître de saint Jacques.* — (3) Juxta apostolum : *Confitemini alter alteri peccata, etc.* Et juxta judicium sacerdotum et modum culpæ, eucharistiam sumite.... Si quis, quod absit, sine pœnitentia de hac luce discessit, pro eo minime orandum est. *Can.* xx. Labbe, *tom.* VI, *col.* 1872.

« commis après le premier baptême... Suivez les traces des saints « Pères, et ne cherchez point à introduire de nouvelles sectes contre « la religion de la foi catholique (1). »

902. Le concile de Reims, de l'an 813, donne des règles aux prêtres, afin *qu'ils sachent comment ils doivent recevoir les confessions*, et *juger ceux qui leur confessent leurs péchés* (2). Celui de Tours, de la même année, prescrit la même chose touchant la discrétion avec laquelle il faut que les confesseurs traitent leurs pénitents, surtout pour déterminer le temps qu'on doit s'abstenir de la sainte communion quand on a commis quelque péché grave (3). On remarque aussi dans les actes de ce concile et du concile de Châlon-sur-Saône de 813, ainsi que dans les écrits de plusieurs auteurs du neuvième siècle, qu'il y avait alors un grand nombre d'anciens pénitentiels qui contenaient des instructions pour les prêtres chargés d'entendre les confessions. La confession qui se fait aux prêtres était donc en usage dans l'Église au neuvième siècle. Et il ne s'agissait pas seulement de la confession des péchés publics, mais encore des péchés les plus secrets, puisque les différents pénitentiels mettaient *les péchés de pensée* au nombre de ceux qu'on était obligé de confesser. Nous ajouterons que les capitulaires de Charlemagne renouvellent les règlements des conciles de Germanie, qui établissaient des prêtres dans chaque régiment pour y *recevoir les confessions*.

903. Le concile de Paris, de l'an 829, défend aux curés de s'absenter de leurs églises, de crainte que *les enfants ne meurent sans baptême, et les adultes sans confession* (4). Les Pères de ce concile regardaient donc la confession comme aussi nécessaire aux adultes qui sont tombés dans le péché, que le baptême l'est aux enfants qui n'ont point été régénérés. Suivant le concile de Pavie, de l'an 850, « Que ceux qui pèchent secrètement se confessent à « ceux que les évêques ont choisis comme des médecins propres à « guérir les blessures secrètes. Si les confesseurs ont quelque « doute dans l'exercice de leur ministère, qu'ils consultent l'évê- « que (5). »

(1) Cur etiam et in secundo pœnitentiæ baptismate sacerdotibus per confessionem humilitatis nostræ ab omnibus post primum baptisma per actis.... sacerdotali similiter auxilio non debemus absolvi peccatis? Hæc cogitate, sequimini vestigia Patrum, et nolite in catholicæ fidei religionem novas inducere sectas. *Lettre* XXVI; *alias* LXXI. — (2) Can. XII. — (3) Can. XXII. — (4) Can. XXIX. — (5) Qui occulti deliquerunt, illis confiteantur quos episcopi et plebium archipresbyteri idoneos ad secretiora vulnera mentium medicos elegerint. *Can.* VI.

904. Théodulphe, évêque d'Orléans, dit dans ses *Capitules* qu'il faut se confesser au prêtre de tous les péchés qu'on a com« mis, ou par action ou par pensée. » Il ajoute « que le confesseur « doit interroger le pénitent, pour savoir comment et par quelle oc« casion il a péché (1). » Théodulphe regardait donc comme obligatoire la confession de tous les péchés, et même des principales circonstances qui accompagnent le péché.

905. Jonas, successeur de Théodulphe sur le siége d'Orléans, n'est pas moins exprès : « Les fidèles, dit-il, confessent leurs pé« chés aux prêtres, parce que Jésus-Christ a donné aux prêtres le « pouvoir de lier et de délier. Que si quelqu'un veut savoir en quel « endroit du Nouveau Testament il est marqué que les pécheurs « doivent faire aux prêtres la confession de leurs péchés, qu'il ap« prenne que Paul, prêchant aux Éphésiens, dit : *Plusieurs de « ceux qui avaient cru venaient confesser et déclarer ce qu'ils « avaient fait de mal.* Qu'il lise aussi, dans l'épître de l'apôtre « saint Jean : *Si nous confessons nos péchés, Dieu est fidèle et « juste pour nous les remettre et nous purifier de toute iniquité.* « Et dans saint Jacques : *Confessez vos péchés les uns aux au« tres* (2). »

Le même : « Si les malades sont coupables de quelques péchés, « ils leur seront remis, pourvu qu'ils les confessent aux prêtres de « l'Église, qu'ils y renoncent de tout leur cœur, et travaillent à s'en « corriger ; car les péchés ne peuvent être remis sans la confession, « accompagnée d'amendement (3). »

906. Ahyton, évêque de Bâle, parle aussi, dans son *Capitulaire*, de la nécessité de se *confesser* aux prêtres ; il voulait que les fidèles s'adressassent à leur évêque ou à leur curé pour être *liés* ou *déliés* de leurs péchés (4).

907. Raban Maur, archevêque de Mayence, dit qu'il est *nécessaire de vomir par la confession les ordures du péché.* Hérard, archevêque de Tours, Ebbon, Hincmar et Foulques, tous trois ar-

(1) Confessiones dandæ sunt de omnibus peccatis, quæ sive in opere, sive in cogitatione perpetrantur.... Quando ergo quis ad confessionem venit, diligenter debet inquiri, quomodo aut qua occasione peccatum perpetraverit, quod peregisse se confitetur, et juxta modum facti debet ei pœnitentia indicari. *Capit.* XXXI. — (2) Fideles idcirco peccata sua sacerdotibus confitentur, quoniam illis potestas est a Domino collata ligandi atque solvendi. *Institution des laïques, liv. ..*, c. XV. — (3) Si ergo infirmi in peccatis sint, et hæc presbyteris Ecclesiæ confessi fuerint, ac perfecto corde ea relinquere atque emendare sategerint, dimittentur eis. Neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti. *Ibidem, liv.* III, *c.* XIV. — (4) Capit. XVIII.

chevêques de Reims, reconnaissaient aussi la nécessité de la confession sacramentelle (1). Il est donc constant que la confession qui se pratique aujourd'hui chez les catholiques était en vigueur dans l'Église au neuvième siècle.

908. Continuons. Réginon, abbé du monastère de Prum, au diocèse de Trèves, dit que lorsque le prêtre ou le curé apprend la maladie de quelqu'un de ses paroissiens, il doit le visiter au plus tôt; qu'après quelques cérémonies qui se pratiquent encore parmi nous, comme de donner de l'eau bénite en entrant dans la maison du malade, il avertira les assistants de sortir de la chambre où est ce même malade, l'exhortera à mettre sa confiance en Dieu, à souffrir patiemment les douleurs de la maladie, et à confesser ses péchés; *ut peccata confiteantur* (2). Suivant le même auteur, « celui qui a commis un péché mortel, ou qui se sent coupable d'a-« voir souillé par le péché la robe sans tache de Jésus-Christ, « qu'il a reçue dans le baptême, doit aller trouver son propre prê-« tre, et lui confesser humblement et avec sincérité toutes les trans-« gressions et tous les péchés par lesquels il se souvient d'avoir « offensé Dieu (3). »

909. Rathier, *Ratherius*, évêque de Vérone, mort sur la fin du dixième siècle, ne s'explique pas moins clairement sur la nécessité de la confession. « Si vous ne vous confessez d'avoir péché, « dit-il, vous n'obtiendrez point le salut (4). »

910. Dans les canons qui furent faits en Angleterre, sous le roi Edgard, en 967, il s'en trouve plusieurs touchant la confession. Le premier de ces canons porte « que l'on doit s'armer de force pour « la confession de ses péchés, et qu'on ne doit point rougir de dé-« couvrir ses chutes, parce que, *sans la confession, il n'y a point* « *de salut à espérer;* c'est la confession qui guérit, c'est la con-« fession qui justifie (5). »

911. Le bienheureux Pierre Damien, cardinal, expliquant les

(1) Voyez le *Traité de la Confession*, par D. Denis de Sainte-Marthe, c. XXIII.

(2) Liv. *de Disciplinis ecclesiasticis*, capit. CV. — (3) Omnis homo quicumque recognoscit se immaculatam (Christi) tunicam, quam in baptismo accepit, peccati macula polluisse, ad proprium sacerdotem venire festinet, et cum purificatione mentis omnes transgressiones omniaque peccata, quibus (Dei) offensam se incurrisse meminit, humiliter confiteatur. *Ibidem, capit.* CCLXXXVIII. — (4) Salutem non consequeris, juxta apostolum, si te peccasse non confitearis. *Itinerarium confessionis.* — (5) Quando aliquis voluerit confessionem facere peccatorum suorum, viriliter agat, et non erubescat confiteri scelera et facinora, se accusando : quia inde venit indulgentia, et quia sine confessione nulla est venia : confessio enim sanat; confessio justificat. *Labbe, tom.* IX, *col.* 687.

conditions d'une bonne confession, dit qu'elle doit être orale, sincère et entière; qu'il ne faut pas se contenter de déclarer une partie de ses péchés, ou de confesser les fautes légères et de cacher celles qui sont graves; mais qu'il faut confesser tous les péchés dont on a connaissance après un sérieux examen. Voici comment il s'exprime sur la nécessité de la confession, qu'il appelle sacrement, *sacramentum confessionis* : « La raison nous sollicite à nous con-« fesser; Dieu, qui nous voit, nous y oblige. Si nous avons honte « de nos péchés ici-bas, que sera-ce de la confusion qui nous arri-« vera lorsque tous nos crimes seront exposés à la vue de tout le « monde (1)? La confession est la voie sans laquelle personne n'ar-« rive au Père céleste; quiconque a perdu cette voie a perdu « Dieu (2). »

912. Lanfranc, archevêque de Cantorbéry, nous a laissé un traité sur le secret de la confession, *de Celanda confessione*, dans lequel il compare la confession au baptême, disant que le même Seigneur baptise dans la personne de celui qui confère ce sacrement, et prononce le jugement à l'égard des pécheurs par la bouche du ministre de la pénitence. « C'est une chose horrible, dit-il, « que celui qui devait recevoir du Saint-Esprit une seconde nais-« sance, par une confession pure, renaisse plutôt du démon, en « violant la charité par la détraction (3). »

913. Saint Anselme, successeur de Lanfranc sur le siége de Cantorbéry : « Comme le péché originel est remis dans le bap-« tème, ainsi les péchés actuels sont remis dans la confession. Elle « est un véritable jugement; car il y a deux jugements de Dieu : « l'un se fait ici-bas par la confession; l'autre s'exercera au der-« nier jour, dans cet examen où Dieu sera le juge, le démon l'accu-« sateur, et l'homme l'accusé. Mais dans le jugement de la confes-« sion, le prêtre tenant la place de Jésus-Christ est le juge, l'homme « est l'accusateur et le criminel, et la pénitence qu'on impose est « la sentence (4). » Ailleurs, le même docteur dit que le pécheur *se confesse à l'économe de l'Église, afin d'obtenir le pardon de ses péchés* (5).

(1) Ut confiteamur ratio monet, Deus cogit. *Serm.* LVIII. — (2) Via enim est (confessio), sine qua nemo venit ad Patrem; quam qui perdidit, perdidit Deum. *Ibidem.* — (3) Horrendum est valde, cum is qui per confessionem puram de Spiritu Sancto renasci debuerat.... non arbitratur indulgentiam consequi, nisi sociorum suorum nomina detexerit. *Liv.* DE CELANDA CONFESSIONE. — (4) Sicut in baptismo originalia, ita in confessione remittuntur peccata actualia. *Elucidarium.* — (5) Ut indulgentiam mereatur, mensuras et quantitates [illegible]

914. Yves, évêque de Chartres : « Répandez vos cœurs devant « Dieu, c'est-à-dire, rejetez les impuretés de votre cœur par la « confession, de peur que, retenant l'ordure au dedans, vous ne « fassiez seulement sortir l'infection au dehors, comme des vases « pleins d'une liqueur corrompue dont on a ôté le couvercle; car « celui qui se contente d'ouvrir la bouche dans la confession, et qui « n'arrache point de son cœur les mauvais désirs, ne répand et ne « vide pas son cœur devant Dieu... Il faut donc déclarer en con- « fession, de manière à le pousser hors de votre cœur, tout ce que « vous avez commis par suggestion secrète (du démon), ou par le « conseil de qui que ce soit. C'est par une semblable confession que « les péchés sont effacés (1). »

915. On pourrait encore citer Burchard, évêque de Worms, qui nous a laissé un recueil d'anciens canons, dont plusieurs établissent la nécessité de la confession; Guillaume de Malmesbury et autres auteurs, dont les écrits supposent l'usage et l'obligation de se confesser, dans l'Église, au onzième siècle.

916. Geoffroy, abbé de Vendôme et cardinal, écrivait à un nommé Guillaume, qui prétendait qu'on n'était obligé de confesser que quatre sortes de péchés : « Je prends la liberté de vous « montrer la voie assurée qu'il faut tenir pour suivre, sans s'écar- « ter, la foi véritable, dans la question que vous avez proposée, et « qui semble être contraire à la foi catholique, non-seulement selon « la plus grande partie, mais même en tout, à la prendre dans le « sens que vous lui donnez... Ces quatre grands péchés, l'erreur « des gentils, le schisme qui nous sépare de nos frères, l'hérésie et « le judaïsme, souillent la pureté de l'Église universelle, comme « surpassant tous les autres péchés. C'est pourquoi il est néces- « saire que tous ceux qui se sont rendus coupables de ces péchés, « ou de l'un d'eux seulement, ne se contentent pas de se confesser « au seul prêtre, comme on fait pour tous les autres péchés; mais « qu'ils se confessent à toute l'Église, et rentrent ainsi dans l'union « de celle dont ils combattaient auparavant la foi. Pour ce qui est « des autres péchés ou des autres vices, il est vrai, comme vous le « dites, que le Seigneur les guérit et les corrige par lui-même, car « c'est lui qui guérit et qui corrige les péchés qui sont révélés en

suorum ecclesiastico villico confitetur. *Homélie* II, *sur saint Luc.* — Voyez aussi la lettre LVI[e] du même docteur, *etc.* — (1) Quæcumque a vobis vel occulta suggestione, vel aliena persuasione commissa sunt, sic in confessione aperiantur, ut etiam de corde pellantur, quia tali confessione lavantur. *Serm.* XIII. — Voyez aussi son recueil de *Décrets*.

« confession à celui qu'on sait tenir sa place. *C'est donc une chose « certaine, et rien n'est plus certain, que tous les péchés ou tous « les crimes ont besoin de la confession et de la pénitence pour « être expiés* (1). »

Raoul, *Radulfus*, surnommé l'*Ardent*, prêtre du diocèse de Poitiers, se demande à qui doit être faite la confession; puis il répond : « La confession des péchés mortels doit être faite au « prêtre qui a le pouvoir de lier et de délier; comme le jugement « ou le discernement de la lèpre était commis aux seuls prêtres « dans l'ancienne loi (2). »

917. Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, rapporte qu'un jeune homme, qui s'était rendu coupable d'adultère, étant dangereusement malade, « on fit venir un prêtre, *selon la coutume de « l'Église*, pour recevoir *sa confession*, et lui donner le viatique « du salut (3). » Il cite plusieurs autres faits qui montrent qu'au douzième siècle on croyait, dans l'Église, la confession nécessaire pour obtenir la rémission de ses péchés.

918. Saint Bernard dit que « le remède de la confession a été « établi contre la conscience du péché, et que tous les péchés sont « lavés par la confession (4). » Ailleurs, il nous représente la honte comme funeste, parce qu'elle tend à *empêcher la confession* des péchés, qui est *nécessaire* au salut (5).

Pierre de Celles, abbé du monastère de ce nom, puis abbé de Saint-Remy de Reims, et ensuite évêque de Chartres, regarde la confession comme un *second baptême* nécessaire au pécheur. « Maudit soit, ajoute-t-il, celui qui ne retranche pas par la confession les péchés de la chair et du sang (6)! »

919. Robert Poul, *Pullus*, cardinal anglais, n'est pas moins exprès : « Quiconque, dit-il, ne veut pas découvrir au prêtre ses « péchés, étant frappé de la crainte du monde ou retenu par la honte, à cause des choses déshonnêtes qu'il a commises, n'en obtiendra le pardon en aucune manière : et quand même il au-

(1) Certum est, nihil hoc certius omnia peccata vel crimina confessione indigere et pœnitentia. *Lettre* XVI. — (2) Confessio criminalium debet fieri sacerdoti, qui solus habet potestatem ligandi et solvendi. *Sermon* IN LITANIA MAJORI. — (3) Liv. I, des Miracles, c. III. — (4) Contra peccati conscientiam, remedium confessionis est institutum, et omnia in confessione lavantur. *Sermon* I, *pour la fête de tous les saints*. — (5) Verbum in ore noxiam tollit confusionem, ne impediat necessariam confessionem. *Exhortation* AD MILITES TEMPLI, c. XII. — (6) Maledictus omnis qui prohibet gladium suum a sanguine; id est, qui non amputat per confessionem peccata quæ sunt ex carne et sanguine. *De la Discipline monastique*, c. XX.

« rait auparavant désiré de se confesser, dès lors qu'il refuse de « le faire, il perd par sa mauvaise conduite la grâce qu'il avait « obtenue. Par là, on voit manifestement qu'on a besoin de la « confession (1). »

Voici ce que dit Hugues de Saint-Victor, une des grandes lumières de son siècle : « Pour multiplier ses grâces et les répandre plus « abondamment sur les hommes, l'homme-Dieu a fait participants « de sa puissance de simples hommes, afin qu'ils remplissent sa « place, qu'ils fissent son office en recevant les confessions des « pénitents, et qu'ils exerçassent son pouvoir en remettant les « péchés à ceux qui s'en confesseraient et qui en feraient péni- « tence. *Recevez*, leur dit-il, *le Saint-Esprit; les péchés seront « remis à ceux à qui vous les remettrez*, *et ils seront retenus à « ceux à qui vous les retiendrez*. Donc Jésus-Christ a donné à ses « disciples, qui tiennent sa place sur terre, le pouvoir de remettre « les péchés. » Ayant rapporté ce texte de l'apôtre saint Jacques, *Confessez vos péchés l'un à l'autre, et priez l'un pour l'autre, afin que vous soyez sauvés*, il ajoute : « Que veut dire cela, *Con- « fessez-vous l'un à l'autre?* Confessez-vous non-seulement à « Dieu, mais aussi à l'homme pour Dieu. Confessez-vous l'un à « l'autre, c'est-à-dire les brebis aux pasteurs, les inférieurs aux « supérieurs, les pécheurs à ceux qui ont le pouvoir de remettre « les péchés. Mais à quoi bon se confesser? Pourquoi et pour « quelle raison? Afin que vous soyez sauvés : c'est-à-dire que « vous ne serez point sauvés, si vous ne vous confessez (2). » Pouvait-on mieux exprimer la nécessité de la confession?

Richard de Saint-Victor professe la même doctrine. « La véri- « table pénitence, dit-il, est la détestation du péché, avec la réso- « lution de l'éviter, de le confesser, et d'en faire satisfaction..... « Le pécheur qui veut faire pénitence est dans l'obligation de se « confesser, et de satisfaire pour ses péchés autant que le temps le « lui permet. Il a besoin de l'absolution du prêtre, lorsqu'il peut « la recevoir; nul n'est dispensé de cette loi, que celui à qui Dieu « ne donne pas le moyen de l'accomplir..... Dieu n'absout le péni- « tent et ne lui remet la dette de la damnation qu'à cette condi- « tion, qu'il cherche, par une obligation indispensable, l'absolu-

(1) Quisquis facinora sua sacerdoti pandere noluerit, aut timore mundi perterritus, aut inhonestate rei verecundatus, is nulla ratione veniam impetrat *Sentences, part.* VI, *c.* XV. — (2) Quid est *confitemini* ut salvemini? Hoc est, non salvamini, nisi confiteamini. *Liv.* II, *des Sacrements de la foi, part.* XIV, *ch. de la confession.*

« tion du prêtre, autant qu'il est en son pouvoir; et qu'il satisfasse « de la manière que le prêtre lui ordonnera, selon la coutume : « car s'il néglige de faire cela, il n'évitera point le péril de la « damnation éternelle (1). »

920. Pierre Lombard, surnommé le *Maître des sentences* : « Ceux qui négligent ou rougissent de se confesser ne méritent « point d'être justifiés; car il y a un précepte et pour la pénitence « intérieure, et pour la confession orale et la satisfaction exté- « rieure, autant que cela peut se faire. D'où celui-là n'est pas « vraiment pénitent, qui n'a pas le désir de se confesser. » Puis il établit la nécessité de se confesser non seulement à Dieu, mais aux prêtres, s'appuyant sur l'autorité des saints Pères et sur ce texte de saint Jacques : *Confessez-vous les uns aux autres* (2).

Enfin, Pierre de Blois, mort en 1200, nous a laissé un *Traité* sur la confession sacramentelle, dont il parle en ces termes : « Que personne ne dise en soi-même : Je me confesse en secret, je « fais pénitence devant Dieu; car si cette confession suffit, il faut « dire que les clefs ont été données à Pierre sans raison..... Si la « honte vous empêche de vous confesser, souvenez-vous que les « livres des consciences seront ouverts devant tous au jour du « jugement (3). »

921. Nous aurions pu citer d'autres auteurs en faveur du dogme catholique; nous aurions pu montrer par l'histoire, les conciles et les anciens pénitentiels, que la confession secrète, auriculaire, sacramentelle, était en usage parmi les fidèles dans les douze premiers siècles de l'Église, et qu'elle était regardée comme nécessaire au salut. Mais nous en avons assez dit pour convaincre d'ignorance ou de mauvaise foi ceux des protestants qui osent encore soutenir que l'institution de la confession ou l'obligation de confesser ses péchés aux prêtres, aux ministres de Jésus-Christ, n'est qu'une invention du concile de Latran de l'an 1215. Non, la confession sacramentelle ne date point du commencement du treizième siècle; ce n'est que parce qu'elle était alors reçue dans

(1) Vera pœnitentia est abominatio peccati, cum voto cavendi, confitendi, satisfaciendi. *Traité du pouvoir de lier et de délier*, c. v. — (2) Sicut præcepta est nobis interior pœnitentia, ita et oris confessio, et exterior satisfactio, si adsit facultas. Unde nec vere pœnitens est, qui confessionis votum non habet. *Liv.* IV, *des Sentences, dist.* XVII. — (3) Nemo dicat sibi, Occulte confiteor, et ago pœnitentiam apud Deum. Si enim sufficiens est ista confessio, ergo sine causa datæ sunt claves Petro.... Si vero pudor prohibet confiteri, recolat quomodo libri conscientiarum aperientur coram omnibus in die judicii. *Traité de la confession sacramentelle.*

toute l'Église comme une institution divine, que le pape Innocent III et les Pères du quatrième concile de Latran ont ordonné que tous les fidèles qui ont atteint l'âge de discrétion se confesseraient au moins une fois l'an.

§ III. *Preuve de l'institution divine de la confession, tirée de la croyance générale et constante de l'Église.*

922. On peut faire, en faveur du dogme de la confession sacramentelle, le même argument que nous avons fait pour le dogme de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Cet argument est fondé sur la *possession* ou la croyance générale et constante de l'Église. Nous disons donc : Les luthériens et les calvinistes conviennent avec nous qu'on doit admettre comme venant de Jésus-Christ une institution que l'Église universelle regarde et a toujours regardée comme divine, qu'elle a constamment enseignée comme nécessaire au salut de droit divin; car, évidemment, une semblable institution n'a pu venir que de Jésus-Christ. Or, l'Église universelle admet et a toujours admis la confession sacramentelle comme une institution divine, et nécessaire au salut. Donc il faut admettre l'institution de la confession sacramentelle comme venant de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'auteur et le consommateur de notre foi.

923. Premièrement, l'Église universelle admet comme divin le dogme de la confession sacramentelle. En effet, elle croit aujourd'hui ce qu'elle croyait au seizième siècle, lorsque Luther et Calvin commencèrent à prêcher la réforme. Or, à cette époque, il était reçu dans le monde chrétien, chez les Latins, chez les Grecs, et ceux des Orientaux qui étaient en communion avec le saint-siége, que les évêques et les prêtres tiennent de Jésus-Christ le pouvoir de lier et de délier les consciences, de retenir et de remettre les péchés par le sacrement de pénitence, d'absoudre ou de condamner le pécheur qui se présente à leur tribunal pour y faire l'aveu de ses fautes; en un mot, que la confession, telle qu'elle se pratique parmi nous, est de droit divin nécessaire au salut pour tous ceux qui ont eu le malheur de tomber dans quelque péché mortel, après avoir été régénérés par le sacrement de baptême. Ce que nous avançons ne peut être contesté, puisque tous les catholiques des différentes parties de l'univers ont souscrit aux décrets du concile de Trente, qui proclame l'institution divine et la nécessité de la confession sacramentelle. Nous irons

trop loin; car (ce qu'il est important de remarquer) les Grecs schismatiques s'accordaient sur ce point avec l'Église romaine. Les luthériens ayant cherché à se faire des partisans parmi les Grecs, Jérémie, patriarche de Constantinople, leur répondit, pour ce qui concerne la confession, que « la pénitence est un sacre- « ment de la nouvelle loi; que celui qui se confesse doit dé- « clarer en détail tous les péchés qu'il a commis, autant qu'il « peut s'en souvenir, les confessant avec un cœur contrit et humi- « lié;..... que les prêtres remettent les péchés par la puissance de « celui qui a dit : *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les « remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retien- « drez.* » Et Cyrille Lucar, patriarche de la même Église, s'étant déclaré en faveur des calvinistes, sa profession de foi fut aussitô condamnée par les conciles de Constantinople, de Jérusalem e de Bethléem. Aussi nous lisons dans la *Confession* ou *Profession de foi* dressée par les évêques de Russie et de Moldavie, que « le cinquième *sacrement* est la *pénitence*, qui est une douleur du « cœur pour les péchés que l'homme a commis et qu'il *confesse*, « s'en accusant devant le prêtre avec un ferme propos de se cor- « riger à l'avenir, et avec le désir d'accomplir ce que le prêtre son « confesseur lui imposera pour pénitence. » Puis on y prouve la nécessité de la confession par plusieurs passages de l'Écriture sainte, entre autres par ces paroles de Jésus-Christ : *Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis*, etc.; et par ce texte de saint Jacques : *Confessez vos péchés les uns aux autres.* Nous trouvons cette croyance même parmi les sectes orientales, qui sont autant séparées entre elles qu'elles le sont des Grecs schismatiques et des Latins, comme on peut s'en convaincre par les différents *rituels* ou *pénitentiels* orientaux, et par les écrits des auteurs arméniens, arabes, syriens, jacobites, cophtes, éthiopiens (1). Ainsi donc, au seizième siècle comme aujourd'hui, la confession sacramentelle était admise dans toute l'Église, et même chez les schismatiques et les hérétiques, comme une institution divine, nécessaire au salut.

924. Secondement, ce que l'Église universelle croit, ce qu'elle croyait au seizième siècle, elle l'a toujours cru; ce qu'elle enseigne aujourd'hui, elle l'enseignait hier, et l'a enseigné dans tous les temps. Son enseignement ne varie pas; il ne varie pas plus que la

(1) Voyez la *Perpétuité de la foi, tome* v; l'ouvrage du P. Drouin, *de Re sacramentaria,* liv. VI, quest. V, c. 1; la *Bibliothèque orientale* de Joseph Assemani, etc.

vérité, puisque celui qui est la vérité même lui a promis *d'être avec elle tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles.* De plus, ou l'Église a toujours eu la même croyance au sujet de la confession sacramentelle, ou cette croyance a commencé après les apôtres : il n'y a pas de milieu, il faut admettre que la confession a toujours été reçue, dans l'Église, comme une institution divine et nécessaire au salut ; ou la regarder comme une invention humaine, comme une pratique inventée par les papes, les évêques et les prêtres. Or, cette seconde supposition ne peut évidemment être admise. Comment en effet supposer que tous les papes qui auraient eu connaissance de ce changement, que tous les évêques et tous les prêtres de l'Orient et de l'Occident, qui ne pouvaient non plus ignorer une semblable innovation, se fussent trouvés d'accord à aggraver le joug du Seigneur et pour les fidèles et pour eux-mêmes ? Quel motif eût pu jamais les porter à introduire dans l'Église l'usage de la confession, non moins pénible pour le confesseur que pour le pénitent, sans se dispenser eux-mêmes de cette pratique, pour laquelle ils éprouvent la même répugnance que les simples fidèles ? Quel avantage auraient-ils pu se promettre ? A quoi pouvaient-ils raisonnablement s'attendre, sinon de passer pour des imposteurs, et aux yeux des impies, des hérétiques et des schismatiques, qui, comme de nouveaux pharisiens, ont cherché, dans tous les temps, à trouver en défaut le clergé catholique ; et aux yeux du peuple chrétien, qui n'eût jamais permis qu'on lui imposât, au nom des apôtres et de Jésus-Christ, une obligation aussi grave que celle de la confession, si elle eût été inconnue de nos pères ; et aux yeux de la postérité tout entière, toujours sévère dans ses jugements ?

925. Qu'on y fasse attention, il ne s'agit pas ici d'une question abstraite, métaphysique, qui se dérobe à la connaissance du commun des hommes, mais d'une chose toute de pratique et à l'usage de tous. Oui, rois et sujets, riches et pauvres, grands et petits, pasteurs et brebis, tous, sans exception aucune, sont soumis à la loi de la confession sacramentelle. Or, qui pourra se persuader qu'un changement aussi important que celui dont il s'agit ait pu s'opérer sans que personne s'en aperçût, sans qu'on puisse en faire connaître l'auteur ? Il serait bien étonnant qu'on ignorât celui qui le premier aurait eu la pensée d'inventer la confession sacramentelle, tandis qu'on connaît les Arius, les Pélage, les Nestorius, les Eutychès, les Macédonius, et tous ceux qui ont tenté d'innover en matière de religion. Cependant les ennemis de la

confession ne sont pas encore d'accord en indiquant par quel pape, par quel évêque, par quel docteur ou par quel concile elle a été présentée pour la première fois comme nécessaire de droit divin. Quelques-uns, en petit nombre, affectent de répéter que la confession ne s'est introduite qu'au treizième siècle ; d'autres la font remonter au cinquième ou au quatrième, sans nous dire toutefois quel en est l'auteur. D'ailleurs conçoit-on que ce changement ait pu avoir lieu sans opposition? N'eût-on pas crié de toute part à l'ignorance, ou à l'imposture et à la tyrannie? L'histoire de l'Église en fait foi : soit qu'il s'agît de nier ce qui était reçu dans l'Église comme révélé de Dieu, soit qu'il s'agît d'introduire comme divin un dogme inconnu jusqu'alors, il n'est aucune innovation qui n'ait rencontré les plus vives réclamations, et de la part des papes et des évêques, et de la part des simples prêtres, des moines et des fidèles. Cependant l'antiquité garde le silence sur ces sortes de réclamations au sujet de la confession ; il ne nous reste aucun vestige des débats, des controverses que ce dogme eût infailliblement soulevées, s'il eût été l'ouvrage des hommes : donc ce dogme a toujours été reconnu dans l'Église comme venant de Jesus-Christ.

926. Continuons. Si le dogme de la confession sacramentelle s'était introduit dans l'Église, c'eût été, ou depuis le neuvième siècle, jusqu'au temps de Luther et de Calvin ; ou depuis le cinquième siècle jusqu'au neuvième ; ou depuis la mort des apôtres jusqu'au cinquième siècle. Or, ces trois hypothèses sont également inadmissibles. D'abord, le dogme de la confession n'a pu s'introduire dans l'espace de temps qui s'est écoulé du neuvième au seizième siècle. Venu des Latins, il eût été repoussé par les Grecs, et principalement par les schismatiques, dont la séparation remonte à Photius, mort en 891. Il eût été également rejeté par les hérétiques orientaux, dont les différentes sectes, pour la plupart, remontent encore plus haut que le schisme des Grecs. Venu des Grecs, il n'eût point été reçu par les Latins, il eût soulevé les réclamations principalement des Églises de l'Occident ; on n'eût pas manqué de s'adresser de part et d'autre de vifs reproches, de s'accuser mutuellement d'altérer la vraie foi, la doctrine de Jésus-Christ. Cependant on ne trouve pas la moindre dissidence, au sujet de la confession sacramentelle, entre l'Église grecque et l'Église latine, entre les Églises orientales et les Églises occidentales, quoiqu'il y eût presque toujours des contestations entre elles sur plusieurs autres points bien moins importants que celui de la confession ; elles se trouvent au contraire, quoique divisées

d'ailleurs, parfaitement d'accord sur l'institution divine et la nécessité de la confession sacramentelle. Il faut donc renoncer à la première supposition. Direz-vous que la confession est une invention du pape Innocent III, qui la fit adopter par le concile de Latran en 1215? Mais, d'après ce qui vient d'être dit, une semblable assertion ne peut évidemment être sérieuse que dans ceux qui cherchent à faire des dupes parmi les ignorants. « Non, l'Église « n'a point établi, dans le concile de Latran, que les fidèles de« vaient confesser leurs péchés ; elle savait que la confession était « d'institution divine, et nécessaire de droit divin ; elle a seule« ment ordonné que ce devoir serait rempli au moins une fois « l'an (1). » Si vous prétendez que le concile de Latran a institué la confession parce qu'il oblige les fidèles à se confesser au moins une fois l'an, il faudra donc dire aussi que l'eucharistie a été instituée par le même concile, puisque, dans le décret même touchant la confession, ce concile oblige tous les fidèles à recevoir le sacrement de l'eucharistie au moins une fois l'an, au temps pascal. Mais, de l'aveu de nos adversaires, qui admettent avec nous l'institution divine de l'eucharistie, ce raisonnement serait absurde ; ils ne peuvent donc s'en servir contre l'institution divine de la confession. Ce dogme ne s'est point introduit non plus depuis le cinquième jusqu'au neuvième siècle. Ni les Grecs ne l'eussent toléré chez les Latins, ni les Latins ne l'eussent toléré chez les Grecs. On connait les rivalités qui se sont manifestées entre l'une et l'autre Église depuis le deuxième siècle, et qui se sont développées ensuite, plus ou moins sensiblement, jusqu'à l'époque du schisme de Photius. D'ailleurs, les différentes sectes des hérétiques de l'Orient, dont plusieurs remontent au cinquième et au sixième siècle, se fussent-elles prêtées à cette innovation? Ne l'eussent-elles pas au contraire reprochée aux catholiques, tout en s'en prévalant pour justifier leurs erreurs et leur séparation? La seconde supposition n'est donc pas plus admissible que la premiere. Enfin, le dogme de la confession n'a pu être inventé depuis la mort des apôtres jusqu'au cinquième siècle. Plus on se rapproche des temps apostoliques, plus il est difficile de supposer que l'Église ait varié dans son enseignement. Les calvinistes et les luthériens en conviennent eux-mêmes. Généralement, ils ont été forcés d'avouer que, pendant les trois ou quatre premiers siècles, l'Église a conservé pure et intacte la doctrine de Jésus-Christ. D'ailleurs, était-il possible que tous les chré-

(1) Concile de Trente, sess. XIV, ch. V.

tiens qui étaient répandus dans les différentes parties du monde s'accordassent à sanctionner comme venant de Dieu un dogme pratique et contraire aux penchants de l'homme, s'ils ne l'avaient pas reçu de leurs pères? Et les anciens hérétiques, tels que les ariens, les marcionites, les valentiniens, les cérinthiens, qui ne pouvaient ignorer les dogmes des premiers chrétiens, n'eussent-ils pas accusé l'Église, qui les avait condamnés comme novateurs d'avoir elle-même innové, si, contrairement à la tradition des apôtres, elle eût présenté comme obligatoire de droit divin la pratique de la confession? Concluons donc que le dogme de la confession n'a pu être inventé, ni depuis la mort des apôtres jusqu'au cinquième siècle, ni depuis le cinquième siècle jusqu'au neuvième, ni depuis le neuvième jusqu'au siècle de Luther et de Calvin. Donc ce dogme a toujours été reçu dans l'Église; donc il vient des apôtres et de Jésus-Christ. Donc, encore une fois, on doit admettre la confession sacramentelle, comme étant d'institution divine et nécessaire au salut, pour quiconque, après le baptême, s'est rendu coupable de quelque péché mortel.

927. On fait des objections : n'en soyez pas étonné. Il n'est aucune vérité de la religion qui n'ait été attaquée par les sectaires; mais toutes les difficultés des hérétiques, plus ou moins incohérentes et contradictoires, tombent devant la croyance générale et constante de l'Église, devant une possession de dix-huit siècles, c'est-à-dire une possession aussi ancienne que le christianisme. Nous ne parlerons point ici du précepte ecclésiastique concernant la confession annuelle, ni des conditions requises pour la confession; nous en avons parlé dans la *Théologie morale* (1).

ARTICLE III.

De la satisfaction.

928. La satisfaction dont il s'agit consiste dans la réparation de l'injure faite à Dieu par le péché. Il faut de toute nécessité satisfaire à la justice divine. Cette satisfaction est nécessaire généralement, même à celui qui a obtenu le pardon de ses péchés par le sacrement de pénitence. Quoique la peine éternelle ait été remise par l'absolution sacramentelle, il reste presque toujours une peine temporelle à subir, soit dans l'autre monde par les peines

(1) Theologie morale, tom. II, n° 402, etc.

du purgatoire, soit dans cette vie par des œuvres expiatoires. Telle est la doctrine de l'Église catholique. Aussi, les novateurs du seizième siècle, ayant nié la nécessité de la satisfaction ou des œuvres de pénitence de la part du pécheur qui revient à Dieu, ont été condamnés comme hérétiques par le dernier concile général.

929. En effet, le concile de Trente a frappé d'anathème, premièrement, celui qui prétend « que Dieu remet toujours toute la « peine avec la coulpe; et que la satisfaction des pénitents n'est « pas autre chose que la foi, par laquelle ils conçoivent que Jé-« sus-Christ a satisfait pour eux : » secondement, celui qui soutient « qu'on ne satisfait nullement à Dieu pour ses péchés, quant « à la peine temporelle, en vertu des mérites de Jésus-Christ, « par les châtiments que Dieu même nous envoie et qu'on sup-« porte patiemment, ou par ceux que le prêtre nous enjoint, ni « par ceux qu'on s'impose volontairement; comme sont les jeûnes, « les prières, les aumônes et autres œuvres de piété; et que pour « cela la meilleure pénitence est seulement une nouvelle vie : » troisièmement, celui qui dit « que les satisfactions par lesquelles « les pénitents rachètent leurs péchés par Jésus-Christ ne font « pas partie du culte de Dieu, mais ne sont que des traditions hu-« maines, qui obscurcissent la doctrine de la grâce, le vrai culte « de la religion, et le bienfait de la mort de Jésus-Christ : » quatrièmement, celui qui « affirme que les clefs n'ont été données « à l'Église que pour délier, et non pas aussi pour lier; et que « pour cela les prêtres, en imposant des peines à ceux qui se con-« fessent, agissent contre la fin des clefs et contre l'institution de « Jésus-Christ; et que c'est une fiction de dire que, la peine éter-« nelle étant remise en vertu des clefs, la peine temporelle reste « encore le plus souvent à expier (1). »

930. Ainsi donc : 1° il est de foi que la satisfaction nécessaire aux pénitents est autre chose que la foi par laquelle on croit que Jésus-Christ a satisfait pour nous, et que la véritable pénitence ne consiste pas seulement dans un changement de vie, dans la simple cessation du péché.

931. 2° Il est de foi que Dieu ne remet pas toujours, en même temps que la coulpe, toute la peine du péché; que ce n'est point une fiction de dire que, la peine éternelle due au péché mortel étant remise, la peine temporelle, en tout ou en partie, reste en-

(1) Voyez le texte du concile de Trente, *sess.* XIV, *can.* XII, XIII, XIV *et* XV.

core le plus souvent à expier, et que la satisfaction est nécessaire de droit divin. Outre la tradition divine, il se trouve dans les saintes Écritures un grand nombre d'exemples qui confirment cette vérité. Le Seigneur avait pardonné à David; Nathan le lui avait déclaré en son nom; cependant il fut sévèrement puni de Dieu. Moyse et Aaron, dont la foi avait chancelé dans le désert, rentrèrent en grâce avec Dieu; néanmoins, en punition de leur faute, ils furent exclus de la terre promise. Le genre humain tout entier rend lui-même au dogme catholique le plus éclatant témoignage: les misères et les douleurs de cette vie, la mort même, comme le dit l'Apôtre, sont la solde du péché : *Stipendia peccati mors* (1). « Et certes, ajoutent les Pères du concile de Trente, la « justice de Dieu semble exiger qu'il reçoive différemment en « grâce ceux qui avant le baptême ont péché par ignorance, et « ceux qui, après avoir été une fois délivrés de la servitude du « péché et du démon, et avoir reçu le don du Saint-Esprit, n'ont « pas craint de violer, de propos délibéré, le temple de Dieu, et « de contrister l'Esprit-Saint. Il est convenable même à la clé- « mence divine que nos péchés ne nous soient pas ainsi remis sans « aucune satisfaction, de peur que nous ne prenions occasion par « là de les regarder comme des fautes légères, et que, par une in- « gratitude injurieuse au Saint-Esprit, nous ne nous laissions aller « à des péchés plus énormes, amassant sur nos têtes des trésors de « colère au jour de la vengeance. Car il est certain que les peines « satisfactoires nous éloignent du péché; elles retiennent les pé- « nitents comme par un frein; elles les rendent plus circonspects « et plus vigilants à l'avenir, guérissent les restes du péché, et dé- « truisent, par la pratique des vertus contraires, les mauvaises ha- « bitudes qu'on a contractées par la pratique du vice (2). »

932. 3° Il est de foi que l'on peut, en vertu des mérites de Jésus-Christ, satisfaire à la justice divine pour ses péchés quant à la peine temporelle, et par les œuvres que le confesseur nous prescrit, et par celles que nous nous imposons nous-mêmes, et par les afflictions que Dieu nous envoie, si nous les recevons en esprit de pénitence.

933. 4° Il est de foi que le pouvoir des clefs, dont les prêtres sont dépositaires, est non-seulement pour délier, mais encore pour lier, eu égard à la qualité des crimes et à l'état des pénitents. Aussi, loin d'aller contre l'institution de Jésus-Christ en

(1) Épître aux Romains, c. VI, v. 23. — (2) Sess. XXIII, ch. VIII.

imposant des peines à ceux qui se confessent, les confesseurs doivent, suivant les règles de la prudence, et autant que l'Esprit-Saint le leur suggérera, enjoindre des satisfactions salutaires et convenables à tous ceux qui s'adressent à leur tribunal (1). Et qu'on ne dise point que la satisfaction, soit sacramentelle, soit purement volontaire, que nous offrons à Dieu en expiation de nos péchés, obscurcit le bienfait de la mort de Jésus-Christ, ou diminue le prix de sa passion, de la satisfaction qu'il a offerte lui-même à Dieu son Père pour le salut du monde ; car notre satisfaction n'est agréable à Dieu qu'autant qu'elle se fait et s'accomplit par Jésus-Christ. De nous-mêmes nous ne pouvons rien, mais nous pouvons tout en celui qui nous fortifie. Aussi, tout le sujet de notre gloire est en Jésus-Christ, en qui et par qui et avec qui nous vivons, nous méritons et nous satisfaisons ; faisant de vrais fruits de pénitence qui tiennent de lui leur force et leur mérite ; qui sont offerts par lui au Père, et agréés du Père par son entremise (2). Il en est de la satisfaction sacramentelle comme du sacrement de baptême, de la pénitence que nous faisons spontanément comme des autres œuvres de piété ; ce ne sont que des moyens par lesquels notre divin Sauveur veut bien, selon l'ordre établi de Dieu, nous appliquer, d'une manière ineffable, le prix de sa passion.

934. Cette doctrine n'est point nouvelle : ainsi que nous l'avons vu dans le premier chapitre de ce *traité* (3), les livres saints établissent la nécessité pour les pécheurs de satisfaire à la justice divine par la pénitence. D'ailleurs, les Pères répètent en mille endroits que nous devons racheter par la pénitence les peines dues à nos péchés. Saint Augustin, s'adressant à Dieu, lui dit : « Vous « n'avez pas même laissé impunis les péchés de ceux à qui vous « pardonnez. Vous pardonnez à celui qui confesse son péché ; mais « vous ne lui pardonnez qu'autant qu'il se punit lui-même. Ainsi « la miséricorde et la justice sont satisfaites : la miséricorde, parce « que l'homme est délivré de son péché ; la justice, parce que le « péché est puni (4). » Nous pourrions citer saint Grégoire le

(1) Concile de Trente, *ibidem*. — Voyez, pour la pratique, la *Théologie morale*, tom. II, n° 450, etc. — (2) Concile de Trente, sess. XIV, ch. VIII. — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 842. — (4) Impunita peccata, etiam eorum quibus ignoscis, non reliquisti.... Sic prærogasti misericordiam, ut servares et veritatem. Ignoscis confitenti, sed seipsum punienti : servatur misericordia et veritas. *Sur le psaume* L.

Grand (1), saint Césaire d'Arles (2), saint Léon (3), saint Jérôme (4), saint Jean Chrysostome (5), saint Ambroise (6), saint Cyprien (7), Origène (8) et Tertullien (9). Ils s'expriment tous dans le même sens que saint Augustin. C'est aussi l'enseignement des papes et des anciens conciles, et la pratique générale et constante des différentes Églises de l'Orient et de l'Occident, comme on peut s'en convaincre par la lecture des canons sur la pénitence, et des pénitentiels de toutes les parties du monde chrétien.

ARTICLE IV.

De l'absolution.

935. L'absolution sacramentelle est une sentence par laquelle le ministre du sacrement de pénitence remet les péchés. Le confesseur ne déclare pas seulement que les péchés sont remis; la sentence qu'il porte est un jugement, un acte d'autorité qui absout le coupable, en opérant de lui-même, *ex opere operato*, la rémission des péchés. Que la forme soit *indicative* ou *déprécatoire*, le prêtre qui la prononce remet les péchés. « Quoique l'ab« solution du prêtre, dit le concile de Trente, soit une dispensa« tion du bienfait d'autrui, toutefois ce n'est pas seulement un « simple ministère, ou une simple commission d'annoncer l'Évan« gile, ou de déclarer que les péchés sont remis, mais un acte « judiciaire, par lequel le prêtre, comme juge, prononce la sen« tence (10). » Anathème donc à celui qui dit « que l'absolution « sacramentelle du prêtre n'est pas un acte judiciaire, mais un « simple ministère, consistant à prononcer et à déclarer que les « péchés sont remis à celui qui se confesse (11). » En effet, Notre-Seigneur n'a pas dit à ses apôtres : « Les péchés seront remis à « ceux à qui vous les *déclarerez* remis, et ils seront retenus à « ceux à qui vous les *déclarerez* retenus; mais bien : Les péchés « seront remis à ceux à qui vous les *remettrez*, et ils seront rete« nus à ceux à qui vous les *retiendrez*. » Aussi, la forme du sacre-

(1) Liv. IX, Moral., c. XXVII. — (2) Sermon I, sur l'Aumône. — (3) Lettre XCI. — (4) Sur Joël. — (5) Homélie XLII, sur saint Matthieu. — (6) Liv. VII, sur saint Luc. — (7) Lettre LV. — (8) Homélie III, sur le liv. des Juges. — (9) Liv. de la Pénitence, c. VI. — (10) Session XIV, ch. VI. — (11) Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi remissa esse peccata confitenti....; anathema sit. *Ibidem, can.* IX

ment de pénitence, pour les Latins, consiste dans ces paroles : *Je vous absous, etc.;* paroles qui expriment parfaitement et le pouvoir du prêtre et l'effet du sacrement.

CHAPITRE III.

Des effets du sacrement de pénitence.

936. Le principal effet du sacrement de pénitence est de réconcilier le pécheur avec Dieu. Il n'est aucun pécheur, eût-il commis tous les crimes dont un homme est capable, qui ne puisse en obtenir l'absolution. Suivant le concile de Trente, le sacrement de pénitence est établi afin que ceux qui se sont souillés de quelque crime comparaissent comme coupables devant le tribunal sacré, et qu'ils *puissent être délivrés de leurs péchés, non pas une fois, mais toutes les fois qu'ils s'y présenteront avec des sentiments de contrition* (1); ce qui est conforme à ces paroles de Jésus-Christ : « Tout ce que vous délierez sur la terre, sera délié dans « le ciel : *Quæcumque solveritis* (2). » Tout, sans distinction entre les fautes légères et les fautes graves Dieu promet le pardon aux pécheurs qui font pénitence : « Que si l'impie, dit le Seigneur, « fait pénitence de tous les péchés qu'il a commis, s'il garde tous « mes préceptes et s'il agit selon l'équité et la justice, il vivra « certainement, et il ne mourra point. Je ne me souviendrai plus « de toutes les iniquités dont il s'est rendu coupable (3). — Je le « jure par moi-même, je ne veux point la mort de l'impie, mais « qu'il se convertisse en quittant sa voie, et qu'il vive (4). » Que l'impie revienne donc au Seigneur, et qu'il espère en celui qui se plaît à manifester sa miséricorde à l'égard des plus grands pé-

(1) Nam hos (domesticos fidei), si se postea crimine aliquo contaminaverint, non jam repetito baptismo ablui, cum id in Ecclesia catholica nulla ratione liceat, sed ante hoc tribunal, tanquam reos, sisti voluit; ut per sacerdotum sententiam non semel, sed quoties ab admissis peccatis ad ipsum pœnitentes confugerint, possent liberari. *Sess.* XIV, *ch.* II. — (2) Saint Matthieu, c. XVIII, v. 18. — (3) Si autem impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis, quæ operatus est, et custodierit omnia præcepta mea, et fecerit judicium et justitiam, vita vivet, et non morietur. Omnium iniquitatum ejus, quas operatus est, non recordabor : in justitia sua, quam operatus est, vivet. *Ézéchiel, c.* XVIII, *v.* 21 *et* 22. — (4) Vivo ego, dicit Dominus Deus : nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, et vivat. *Ibidem, c.* XXXIII, *v.* 11.

cheurs ; qu'il mette sa confiance en celui qui est mort pour le salut de tous les hommes, et qui est la victime de propitiation, non-seulement pour nos péchés, mais encore pour les péchés du monde entier (1).

937. Il est vrai que les livres saints paraissent, en certains endroits, favorables à ceux qui ont prétendu que les péchés les plus graves étaient irrémissibles. Mais quand il est dit dans l'Écriture qu'il n'y a pas de pardon pour tel pécheur, pas de rémission pour tel péché, par exemple, pour le blasphème contre le Saint-Esprit, cela doit s'entendre relativement, et non d'une manière absolue. Il est constant que les auteurs sacrés se servent quelquefois du mot *impossible* pour exprimer qu'une chose est *très-difficile*, et qu'ils disent qu'une chose n'arrivera pas quand elle n'arrive que très-rarement. Cette manière de parler n'est point particulière aux Orientaux ; on la retrouve chez tous les peuples. D'ailleurs, c'est ainsi que l'ont entendu les Pères de l'Église et l'Église elle-même, qui prie pour la conversion de tous les pécheurs, et n'inflige des peines aux plus coupables que dans l'intérêt de leur salut éternel : *Ut spiritus salvus sit in die Domini*, comme le dit saint Paul en parlant de l'incestueux de Corinthe (2).

938. Toutefois, en remettant la coulpe et la peine éternelle du péché mortel, le sacrement de pénitence ne remet pas toujours en même temps toute la peine temporelle. De là, comme nous l'avons dit plus haut, la nécessité de repasser ses années dans l'amertume de son âme, de se purifier de plus en plus par les larmes de la pénitence, et de satisfaire entièrement à la justice divine en ce monde ou en l'autre. Ce n'est qu'après avoir offert une pleine satisfaction, que le pécheur aura droit à la récompense que Dieu a promise à ceux qui sont vraiment pénitents.

La rémission des péchés s'opère, dans le sacrement, par la grâce sanctifiante, qui réconcilie le pécheur avec Dieu, ou le purifie de plus en plus, s'il la reçoit après avoir déjà obtenu le pardon de ses péchés.

939. La réconciliation qui se fait avec Dieu par le sacrement de pénitence est ordinairement suivie, dans les personnes pieuses qui reçoivent le sacrement avec dévotion, de la paix et du repos de la conscience, et d'une abondante consolation de l'âme (3).

(1) Ire épître de saint Jean, c. II, v. 2. — (2) Épître aux Corinthiens, c. V, v. 5. — (3) Concile de Trente, sess. XIV, ch. III.

CHAPITRE IV.

Du ministre du sacrement de pénitence.

940. Le ministre du sacrement de pénitence doit être revêtu d'un double pouvoir, du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction. Le premier pouvoir est celui que le prêtre reçoit dans l'ordination ; le second est celui qui accorde au prêtre le droit d'exercer le pouvoir de l'ordre sur telle ou telle personne. La puissance d'ordre est la même dans tous les prêtres ; la puissance de juridiction a des degrés ; elle est plus ou moins étendue, car elle dépend de l'ordre hiérarchique et de la volonté des supérieurs.

941. Or, le pouvoir de l'ordre est absolument nécessaire pour l'administration du sacrement de pénitence. Il est de foi que les évêques et les prêtres seuls ont le pouvoir de remettre les péchés. Ainsi l'a défini le concile de Trente contre les novateurs du seizième siècle, les frappant d'anathème pour avoir dit « que les « évêques et les prêtres ne sont pas les seuls ministres de l'absolu- « tion, mais que c'est à tous et à chacun des fidèles chrétiens que « s'adressent ces paroles de Jésus-Christ : *Tout ce que vous délie-* « *rez sur la terre sera délié dans le ciel, et tout ce que vous lie-* « *rez sur la terre sera lié dans le ciel;* et celles-ci : *Les péchés* « *seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront rete-* « *nus à ceux à qui vous les retiendrez* (1). » Ce décret n'introduit point un nouveau dogme dans l'Église ; ce n'est qu'une interprétation des paroles de Jésus-Christ, interprétation solennelle et authentique, émanée du tribunal suprême en matière de controverse. En effet, c'est la doctrine des Pères et des conciles de tous les temps. Telle est aussi la pratique générale et constante de l'Église : les Grecs pensent comme les Latins ; et l'Orient, quoique divisé en plusieurs sectes plus ou moins anciennes, est ici d'accord avec l'Occident.

942. Outre le pouvoir d'ordre qui se communique par le ministère des évêques, les ministres du sacrement de pénitence ont en-

(1) Si quis dixerit.... non solos sacerdotes esse ministros absolutionis, sed omnibus et singulis Christi fidelibus esse dictum : *Quæcumque ligaveritis, etc.;* et quorum remiseritis peccata, etc.... ; anathema sit. *Ibidem, can.* x, *et ch* vi.

encre besoin du pouvoir de juridiction pour absoudre validement. A défaut de ce second pouvoir, l'absolution n'est pas seulement illicite, mais nulle et sans valeur. En effet, l'absolution se donne ou se refuse par forme de jugement; c'est une sentence que le prêtre, comme juge, porte au tribunal sacré pour lier ou délier, pour retenir ou remettre les péchés, pour condamner ou absoudre. Or, une sentence, dans l'ordre judiciaire, ne peut être portée que sur ceux qui sont soumis à la juridiction de celui qui prononce. C'est le raisonnement du concile de Trente : « Comme la nature et la « raison de tout jugement veut qu'une sentence ne soit portée que « sur ceux qui sont soumis à celui qui juge, on a toujours été per- « suadé dans l'Église, et le saint concile confirme cette vérité d'ail- « leurs certaine, qu'une absolution prononcée par un prêtre sur « une personne sur laquelle il n'a pas de juridiction ordinaire ou « déléguée, doit être de nul effet : *nullius momenti* (1). » C'est pourquoi, suivant le même concile, il est reçu, comme article de foi, « que le pape et les évêques ont droit de se réserver l'absolu- « tion de certains cas; et que cette réserve ne regarde pas seule- « ment la *police extérieure*, mais qu'elle est un obstacle à ce que « les prêtres puissent vraiment absoudre des cas réservés (2). » Et c'est parce que la réserve des péchés n'a pas seulement lieu pour la police extérieure, mais qu'elle a son effet même devant Dieu, que, « de crainte que quelqu'un ne périsse à l'occasion de la ré- « serve, il a toujours été pieusement observé dans l'Église de Dieu « qu'il n'y eût aucun cas réservé à l'article de la mort, et que tout « prêtre pût alors absoudre tout pénitent de quelque péché que ce « fût (3). »

943. Nous trouvons la même doctrine dans le canon *Omnis utriusque sexus*, du quatrième concile général de Latran, de l'an 1215, ainsi que dans les actes du concile de Florence, de l'an 1439, comme on le voit par le décret d'Eugène IV aux arméniens, dans lequel nous lisons : « Le ministre du sacrement de pénitence est le « prêtre, *sacerdos*, ayant l'autorité d'absoudre, ou en vertu de son « titre, *ordinariam*, ou par une commission de la part du supé- « rieur, *ex commissione superioris*. » Ainsi donc l'absolution des péchés, donnée par un évêque ou un curé intrus, c'est-à-dire, par un évêque ou un curé qui ne serait pas institué suivant les lois de l'Église en vigueur, serait tout à la fois sacrilége, nulle, invalide. On n'excepte que le cas où, à défaut du pasteur légitime ou d'un prêtre

(1) Sess. XIV, ch. VII. — (2) Ibidem, can. II. — (3) Ibidem, ch. VII.

approuvé, l'intrus absoudrait un malade qui est à l'article de la mort (1).

CHAPITRE V.

Du sujet du sacrement de pénitence.

944. Le sacrement de pénitence ne peut s'administrer qu'à ceux qui ont reçu le sacrement de baptême, qui est comme la porte des autres sacrements. L'Église n'exerce de juridiction que sur ceux qui sont entrés dans son sein par le baptême (2). « Pourquoi, dit l'Apô« tre, entreprendrais-je de juger ceux qui sont hors de l'Église (3)? » Mais tous ceux qui ont été régénérés, une fois parvenus à l'âge de discrétion, n'eussent-ils que des fautes vénielles à se reprocher, peuvent participer à la grâce du sacrement de pénitence; car, quoiqu'on ne soit pas obligé de déclarer en confession les péchés véniels, on peut néanmoins les confesser utilement.

945. Le sacrement de la réconciliation est nécessaire, non-seulement de nécessité de précepte, mais de nécessité de moyen, à tous ceux qui ont commis quelque péché mortel après avoir reçu le baptême. « Le sacrement de pénitence, dit le concile de Trente, « est nécessaire au salut pour tous ceux qui sont tombés depuis le « baptême, comme le baptême l'est à ceux qui ne sont pas encore « régénérés (4). » C'est en vain, comme nous l'avons fait remarquer plus haut (5), que notre divin Sauveur aurait donné à l'Église, c'est-à-dire aux évêques et aux prêtres, le pouvoir de lier et de délier sur la terre, de remettre et de retenir les péchés, si le pécheur n'était point tenu de se présenter au tribunal de la pénitence pour se réconcilier avec Dieu, s'il y avait un autre moyen de recouvrer la grâce du juste, d'obtenir le pardon de ses offenses. Telle a toujours été d'ailleurs la croyance de l'Église, ainsi que nous l'avons démontré en parlant de la nécessité de la confession (6).

(1) Voyez, pour la pratique, la *Théologie morale à l'usage des curés*, *tom.* II, *n°* 476, *etc.* — (2) Concile de Trente, sess. XIV, ch. II. — (3) Quid enim mihi de iis qui foris sunt, judicare? *Ire épître aux Corinthiens*, *c.* V, *v.* 12. — (4) Est autem hoc sacramentum pœnitentiæ lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus. *Sess.* XIV, *ch.* II.— (5) Voyez, ci-dessus, le n° 861 —(6) Voyez, ci-dessus, les nos 866, etc., 922, etc.

946. Nous avons dit que le sacrement de pénitence est nécessaire *de nécessité de moyen*, c'est-à-dire que ce sacrement est le *moyen* nécessaire au pécheur pour rentrer en grâce avec Dieu. Il a été institué pour conférer à celui qui le reçoit la *première* grâce sanctifiante qui efface le péché mortel. Mais cependant il en est de ce sacrement comme du sacrement de baptême : quand on ne peut le recevoir, il suffit de le désirer, en s'excitant à la contrition parfaite. Dieu ne demande point l'impossible, et ne refuse point la grâce nécessaire à celui qui la lui demande : *Facienti quod in se est, non denegat gratiam.* Il peut même arriver que celui qui vient de commettre le péché mortel s'excite à la contrition parfaite, et qu'il soit justifié avant de recevoir l'absolution, soit qu'il puisse, soit qu'il ne puisse pas se confesser aussitôt; mais il n'est point dispensé pour cela de recevoir le sacrement (1). Quant aux dispositions nécessaires pour le recevoir, nous les avons expliquées dans la *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*.

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 859.

TRAITÉ

DU

SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION.

CHAPITRE PREMIER.

De la notion et de l'institution du sacrement de l'extrême-onction.

947. Le sacrement de l'extrême-onction est ainsi appelé, parce qu'il s'administre par une onction, et que cette onction est la dernière de celles qui, d'après l'ordre de Notre-Seigneur Jésus-Christ, concourent à la sanctification des hommes. On l'appelle aussi le sacrement des *infirmes*, des *mourants*, parce qu'il a été institué en faveur de ceux qui sont en danger de mort. On définit l'extrême-onction, un sacrement institué par Jésus-Christ pour remettre aux malades qui sont en danger de mort les restes de leurs péchés, les guérir des langueurs de l'âme, et même leur rendre la santé, si cela est expédient pour leur salut.

948. L'extrême-onction est un vrai sacrement, un sacrement proprement dit de la loi nouvelle. Cette proposition est de foi. « Si « quelqu'un dit que l'extrême-onction n'est pas vraiment et pro- « prement un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, « et promulgué par le bienheureux apôtre Jacques, mais seule- « ment un rit qui vient de nos pères, ou une invention humaine; « qu'il soit anathème. » Ainsi s'exprime le concile de Trente (1), dont la décision est fondée sur l'Écriture sainte et la tradition. « Cette « onction sacrée des malades a été instituée par Notre-Seigneur « Jésus-Christ, comme un vrai sacrement du Nouveau Testament, « insinué dans saint Marc, promulgué et recommandé aux fidèles

(1) Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum, et a beato Jacobo apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a patribus, aut figmentum humanum; anathema sit. *Sess.* XIV, *du Sacrement de l'extrême-onction, can.* I.

« par saint Jacques, apôtre et frère de Notre-Seigneur. *Quelqu'un,* « dit-il, *est-il malade parmi vous, qu'il fasse venir les prêtres de* « *l'Église, et qu'ils prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du* « *Seigneur; et la prière de la foi sauvera le malade, et le Sei-* « *gneur le soulagera; et s'il est en état de péché, ses péchés lui* « *seront remis.* Par ces paroles, comme l'Église l'a appris de la « tradition des apôtres, transmise comme de main en main, elle « nous enseigne quels sont la matière, la forme, le ministre propre « et les effets de ce sacrement salutaire (1). » En effet, les Pères, regardant l'extrême-onction comme un supplément, la consommation du sacrement de pénitence, l'ont toujours mise au nombre des sacrements. Nous pourrions citer, entre autres, Origène (2), saint Jean Chrysostome (3), saint Cyrille d'Alexandrie (4), saint Augustin (5), Innocent I (6), saint Grégoire le Grand (7), Théodore, archevêque de Cantorbéry (8), le vénérable Bède (9), Paschase Radbert, abbé de Corbie (10), Hincmar, archevêque de Reims (11), et saint Bernard (12). C'est aussi l'enseignement des conciles de Châlon-sur-Saône, de l'an 813; d'Aix-la-Chapelle, de l'an 836; de Mayence, de l'an 847; de Pavie, de l'an 850; de Constance, de l'an 1414, et du concile de Florence, de l'an 1439. Enfin, comme nous l'avons prouvé en parlant des sacrements en général, c'est et ç'a toujours été la croyance générale de l'Église, croyance qui, ne pouvant venir que des apôtres, remonte jusqu'à Jésus-Christ (13).

(1) Instituta est autem sacra hæc unctio infirmorum, tanquam vere et proprie sacramentum Novi Testamenti, a Christo Domino nostro, apud Marcum (c. VI) quidem insinuatum, per Jacobum autem apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum. *Infirmatur*, inquit, *quis in vobis : inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini : et oratio fidei salvabit infirmum; et alleviabit eum Dominus, et, si in peccatis sit, dimittentur ei* (Jacob, c. V). Quibus verbis, ut ex apostolica traditione, per manus accepta, Ecclesia didicit, docet materiam, formam, proprium ministrum, et effectum hujus salutaris sacramenti. *Ibidem, ch.* I.—(2) Homélie II, sur le Lévitique.—(3) Liv. III, du Sacerdoce.—(4) Liv. VI, de l'Adoration en esprit. — (5) Sermon CCXV, et ailleurs. — (6) Lettre à Décentius. — (7) Sacramentaire de saint Grégoire le Grand. — (8) Pénitentiel de Théodore. — (9) Sur l'épître de saint Jacques. — (10) Dans la vie d'Adelard. — (11) Capitules ou statuts d'Hincmar. — (12) Vie de saint Malachie.—(13) Voyez ci-dessus, le n° 579, etc

CHAPITRE II.

De la matiere, de la forme et des effets du sacrement de l'extrême-onction.

949. Conformément aux paroles de saint Jacques, « l'Église, dit « le concile de Trente, enseigne que la matière sacramentelle de « l'extrême-onction est l'huile bénite par l'évêque. En effet, l'onc- « tion de l'huile représente très-bien la grâce du Saint-Esprit, dont « l'âme du malade reçoit invisiblement l'onction (1). » C'est ce que le catéchisme romain développe de la manière suivante : « Cette « matière est très-propre à représenter l'effet que le sacrement « produit intérieurement dans l'âme. Car, comme l'huile a la pro- « priété d'adoucir les souffrances du corps, ainsi la vertu du sa- « crement tempère la tristesse et la douleur de l'âme. L'huile est « encore un remède qui rétablit la santé; elle apporte la joie, elle « sert d'aliment à la flamme qui nous éclaire, et rend au corps fa- « tigué les forces et la liberté de ses mouvements (2). » Il est donc clair que l'huile est la matière du sacrement de l'extrême-onction. Et il s'agit de l'huile d'olive, la seule proprement appelée huile. « La matière de l'extrême-onction, dit Eugène IV, est l'huile « d'*olive,* bénite par l'évêque (3). » On voit, par le décret de ce pape, ainsi que par le concile de Trente, que l'huile des *infirmes* doit être bénite par l'évêque. Mais cette bénédiction est-elle nécessaire de nécessité de sacrement, c'est-à-dire nécessaire sous peine de nullité pour le sacrement? Les docteurs ne sont pas d'accord : les uns la regardent comme nécessaire à la validité de l'extrême-onction; les autres ne la croient nécessaire que de nécessité de précepte. On ne peut, dans la pratique, s'écarter du premier sentiment (4).

950. La forme du sacrement de l'extrême-onction consiste dans les paroles que le prêtre prononce en faisant chaque onction. « La « forme de ce sacrement, porte le Rituel romain, est la prière so- « lennelle que le prêtre fait à chaque onction, lorsqu'il dit : « *Que*

(1) Session XIV, de l'extrême-onction, ch. I. — (2) Catéchisme du concile de Trente, *sur l'extrême-onction.* — (3) Décret pour les arméniens. — (4) Voyez la *Théologie morale à l'usage des curés, tome* II, n° 614, *etc.*

« *par cette onction sainte, et sa grande miséricorde, le Seigneur* « *vous remette toutes les fautes que vous avez commises par la* « *vue ou par l'ouïe*, etc. » Et que ce soit là la forme véritable de ce sacrement, saint Jacques nous l'apprend par ces paroles : *Qu'ils prient sur lui, et la prière de la foi sauvera le malade.* Le concile de Trente et le pape Eugène IV prescrivent aussi la même formule pour l'administration de l'extrême-onction.

951. Il est de foi que l'onction des *infirmes* confère la grâce, remet les péchés, et soulage les malades. « Si quelqu'un dit que « l'onction sacrée des infirmes ne confère pas la grâce, ne remet « pas les péchés et ne soulage pas les malades...; qu'il soit ana-« thème (1). » C'est la décision du concile de Trente, qui explique en détail les effets de ce sacrement. « Quant à l'effet de l'extrême-« onction, dit-il, il est expliqué par ces paroles : *Et la prière de* « *la foi sauvera le malade, et le Seigneur le soulagera; et s'il a* « *commis des péchés, ils lui seront remis.* Car cet effet est la grâce « du Saint-Esprit, dont l'onction efface les péchés, s'il en est en-« core qui aient besoin d'expiation, ainsi que les restes du péché; « elle soulage et fortifie l'âme du malade, excitant en lui une « grande confiance en la miséricorde divine; en sorte que le malade « supporte plus facilement les incommodités et les douleurs de la « vie; il résiste avec plus de courage aux tentations du démon, et « obtient quelquefois la santé du corps, si cela doit être expédient « au salut de son âme (2). »

952. Ce sacrement remet-il les péchés mortels? Le catéchisme du concile de Trente enseigne qu'il remet les péchés, et principalement les péchés moins graves, qu'on appelle communément véniels; mais que les fautes mortelles sont effacées par le sacrement de pénitence; que l'extrême-onction n'a point été directement instituée, *primario loco*, pour remettre les péchés mortels; que c'est l'objet et la fin du baptême et de la pénitence (3). Cependant il est communément reçu que le sacrement des *mourants* remet les péchés mortels, au moins indirectement ou secondairement. Il peut arriver, par exemple, qu'un malade, par suite d'une négligence qui ne va pas jusqu'au mortel, reçoive l'absolution sans avoir les dispositions requises; ou qu'après l'avoir reçue dignement, il

(1) Si quis dixerit, sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata, nec alleviare infirmos, sed jam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia curationum; anathema sit. *Sess.* XIV, *sur l'extrême-onction, can.* II. — (2) Ibidem, ch. II. — (3) Catéchisme du concile de Trente, *sur l'extrême-onction.*

tombe dans un péché mortel qu'il oublie presque aussitôt, sans avoir la pensée de s'en confesser. Alors, s'il reçoit l'extrême-onction avec la douleur de ses péchés, n'eût-il que l'attrition, il obtiendra le pardon, par la vertu même de ce sacrement (1).

CHAPITRE III.

Du ministre et du sujet du sacrement de l'extrême-onction.

953. Les évêques et les prêtres consacrés par l'imposition des mains de l'évêque peuvent seuls administrer l'extrême-onction. Cette proposition est de foi. « Si quelqu'un dit que les prêtres de « l'Église que saint Jacques exhorte à faire venir pour oindre le « malade, ne sont pas les prêtres ordonnés par l'évêque, mais que « ce sont les plus anciens en âge dans chaque communauté, et « qu'ainsi le propre ministre de l'extrême-onction n'est pas le seul « prêtre; qu'il soit anathème (2). » Ainsi, tout prêtre, par cela même qu'il est prêtre, peut administrer validement l'extrême-onction; mais les évêques et les prêtres seuls peuvent exercer ce ministère; ni les simples fidèles, ni même les diacres, ne sont capables de conférer ce sacrement (3).

954. Conformément à la pratique générale de l'Église, fondée sur le texte même de saint Jacques, *Infirmatur quis in vobis*, on ne peut administrer l'extrême-onction qu'aux fidèles qui sont dangereusement malades. « Il est marqué par ces paroles (de saint « Jacques), dit le concile de Trente, que cette onction doit être « faite aux malades, principalement à ceux qui sont attaqués si « dangereusement, qu'ils paraissent être à l'article de la mort : « d'où vient qu'on l'appelle aussi le sacrement des mourants. Que « si les malades, après avoir reçu cette onction, reviennent en « santé, ils pourront encore être secourus de nouveau par ce sa-

(1) Voyez la *Théologie morale, à l'usage des curés, tom.* II, *n°* 619. — (2) Si quis dixerit, presbyteros Ecclesiæ, quos beatus Jacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed ætate seniores in quavis communitate; ob idque proprium extremæ unctionis ministrum non esse solum sacerdotem; anathema sit. *Sess.* XIV, *sur l'extrême-onction, can.* IV. — (3) Voyez, pour la pratique, la *Théologie morale à l'usage des curés, tome* II, n° 620, *etc.*

« crement, quand ils retomberont dans un pareil danger de la « vie (1). »

955. Le sacrement de l'extrême-onction est-il nécessaire au salut ? Il n'est point nécessaire de nécessité *de moyen*, mais il l'est de nécessité de précepte divin pour tous ceux qui sont dangereusement malades. L'apôtre saint Jacques nous le fait entendre assez clairement, lorsqu'il dit : *Quelqu'un tombe-t-il malade ? qu'il appelle les prêtres de l'Église.* « Il ne faut écouter en aucune façon « ceux qui, contrairement aux paroles si claires de saint Jacques, « publient que cette onction n'est qu'une invention humaine, ou « un usage reçu des Pères, qui n'est fondé sur aucun précepte di- « vin (2). » Il n'y a que les malades qui ont perdu la foi, ou qui n'ont pas le sentiment de leur position, qui soient indifférents à l'égard de ce sacrement, qui est le sacrement de l'*espérance* pour les mourants (3).

(1) Sess. XIV, sur l'extrême-onction, ch. III. — (2) Concile de Trente, *ibidem*, *ch.* III. — (3) Voyez ce que nous avons dit dans la *Théologie morale, tome* II, *n°* 625, *etc.*

TRAITÉ

DU SACREMENT DE L'ORDRE.

CHAPITRE PREMIER.

De la hiérarchie et de l'institution du sacrement de l'ordre.

ARTICLE I.

De la hiérarchie.

956. Il existe dans la loi nouvelle, d'après l'institution de Jésus-Christ, un sacerdoce visible, un corps de ministres spécialement chargé de tout ce qui regarde le culte divin, un état particulier essentiellement distinct de l'état des laïques ou du commun des fidèles, une hiérarchie comprenant différents ordres, qui ont tous plus ou moins de rapport avec le sacerdoce. Il est de foi que, « dans le Nouveau Testament, il y a un sacerdoce extérieur et visible, un pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai corps et le vrai « sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de remettre et de retenir « les péchés. » Il est de foi que, « outre le sacerdoce, il y a dans « l'Église catholique d'autres ordres majeurs et mineurs, par lesquels, comme par certains degrés, on monte au sacerdoce. » Il est de foi « qu'il y a, dans l'Église catholique, une hiérarchie d'institution divine, qui se compose d'évêques, de prêtres et de ministres (1). » Cette doctrine n'est point nouvelle : indépendamment

(1) Si quis dixerit, non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum ; vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi corpus et sanguinem Domini, et peccata remittendi et retinendi ; sed officium tantum et nudum ministerium prædicandi Evangelium ; vel eos, qui non prædicant, prorsus non esse sacerdotes ; anathema sit. *Concile de Trente*, *sess.* XXIII, *can.* I.
Si quis dixerit, præter sacerdotium non esse in Ecclesia catholica alios ordines, et majores et minores, per quos, velut per gradus quosdam, in sacerdo-

de ce que nous avons dit du ministre des sacrements du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie, de la pénitence et de l'extrême-Onction, nous lisons dans saint Paul : « Vous êtes le corps de Jésus-« Christ, et membres dépendants les uns des autres. Ainsi, Dieu a « établi dans son Église d'abord quelques apôtres, puis des pro-« phètes, et en troisième lieu des docteurs.... Est-ce que tous sont « apôtres? Est-ce que tous sont prophètes? Est-ce que tous sont « docteurs (1)? Jésus-Christ a donné lui-même (à son Église) *quel-« ques-uns* pour être apôtres, *quelques-uns* pour être prophètes, « d'*autres* pour être évangélistes, d'*autres* pour être pasteurs et « docteurs, pour la perfection des saints par l'œuvre du *ministère* « et l'édification du corps de Jésus-Christ (2). » D'ailleurs, les livres saints font mention des évêques, des prêtres et des diacres. Aussi, depuis le pape saint Clément et saint Ignace, martyr, jusqu'à saint Bernard, jusqu'au seizième siècle, les Pères, les docteurs et les conciles de l'Église latine et de l'Église grecque, de l'Orient et de l'Occident, ont constamment reconnu cette hiérarchie comme un dogme catholique, comme une institution de Notre-Seigneur Jésus Christ.

ARTICLE II.

De la notion de l'ordre

957. On entend ici, par *ordre*, le rang, le grade qu'on occupe dans la hiérarchie ecclésiastique; et, par *ordination*, le rit par lequel on reçoit un *ordre*, avec un certain pouvoir plus ou moins étendu d'exercer les fonctions qui ont rapport au culte divin.

On distingue sept ordres : le sacerdoce, qui comprend la prêtrise et l'épiscopat, qui en est la plénitude; le diaconat, le sous-diaconat, et les ordres d'acolyte, d'exorciste, de lecteur et de portier. « Comme la fonction d'un sacerdoce si saint est une chose « toute divine, afin qu'elle pût être exercée avec plus de dignité « et de respect, il était convenable qu'il y eût, dans l'Église, plu-

tium tendatur; anathema sit. *Ibidem, can.* II. — Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris, et ministris; anathema sit. *Ibidem, can.* VI. — (1) Et quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia primum apostolos, secundo prophetas, tertio doctores... Numquid omnes apostoli? Numquid omnes doctores? *Ire épît. aux Corinthiens, c.* XII, *v.* 28, *etc.* — (2) Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores. *Épître aux Éphésiens. c.* IV. *v.* 11.

« sieurs et divers ordres de ministres, chargés d'office de ce qui « tient au sacerdoce; de sorte que ceux qui ont reçu d'abord la « tonsure cléricale arrivassent ensuite aux ordres majeurs, en « passant par les ordres mineurs. Car les saintes Lettres ne font « pas seulement mention des prêtres; elles parlent aussi très- « clairement des diacres, et indiquent positivement les choses « auxquelles on doit faire attention dans leur ordination. Et l'on « voit que, dès le commencement de l'Église, les noms des ordres « suivants étaient en usage, ainsi que les fonctions propres à cha- « cun d'eux, c'est-à-dire de l'ordre de sous-diacre, d'acolyte, « d'exorciste, de lecteur et de portier, quoiqu'en degré différent; « car le sous-diaconat est mis au rang des ordres majeurs par les « Pères et par les saints conciles, dans lesquels il est aussi très- « fréquemment parlé des autres ordres inférieurs (1). » Le sacerdoce, le diaconat et le sous-diaconat sont appelés ordres *majeurs, sacrés;* et les ordres d'acolyte, d'exorciste, de lecteur et de portier sont appelés ordres *mineurs, moindres*, parce qu'ils sont inférieurs aux ordres sacrés. Quant à la tonsure, elle n'est point un ordre proprement dit, mais une préparation aux ordres; *Præambulum ad ordinem*, dit saint Thomas.

ARTICLE III.

L'ordre est-il un sacrement?

958. Il est de foi que l'ordre ou l'ordination sacrée est un vrai sacrement de la loi nouvelle. Anathème à celui qui dira « que « l'ordre ou l'ordination sacrée n'est point vraiment et proprement « un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ; ou que « c'est une invention humaine, imaginée par des gens ignorants « des choses ecclésiastiques; ou que ce n'est qu'une certaine ma- « nière de choisir les ministres de la parole de Dieu et des sacre- « ments. » Ainsi s'exprime le concile de Trente (2), qui se fonde sur le témoignage de l'Écriture, la tradition des apôtres, et le consentement unanime des Pères (3).

(1) Concile de Trente, *sess.* XXIII, *ch.* II. — (2) Si quis dixerit, ordinem, sive sacram ordinationem, non esse vere et proprie sacramentum, a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis; aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum; anathema sit. *Ibidem*, *can.* III. — (3) Ibidem, ch. III.

959. En effet, voici ce que dit l'Apôtre, écrivant à Timomée : « Ne négligez point la grâce qui est en vous, qui vous a été don- « née, suivant une révélation prophétique, par l'imposition des « mains des prêtres (1). Je vous exhorte à ranimer la grâce que « vous avez reçue par l'imposition de mes mains (2). » Nous lisons aussi dans les *Actes* que les apôtres ordonnèrent les sept diacres par la prière et l'imposition des mains : « Ils les amenèrent en présence des apôtres, qui leur imposèrent les mains en priant : *Et orantes imposuerunt eis manus* (3). » Dans le même livre, il est dit que Paul et Barnabé *établirent des prêtres en chaque Église* (4). Au lieu du verbe *constituere*, le texte grec se sert du verbe qui exprime l'*imposition des mains*. Suivant l'apôtre saint Paul, « c'est Jésus-Christ lui-même qui a donné (ou a *fait*) les « uns apôtres, les autres prophètes, d'autres évangélistes, d'au- « tres pasteurs et docteurs (5). » Or, d'après ces différents textes, on trouve dans l'ordination tous les caractères d'un vrai sacrement; savoir : un rit extérieur et symbolique, qui consiste dans l'imposition des mains; la vertu de conférer la grâce, et l'institution divine. Dieu seul peut attacher la grâce à un signe extérieur ou matériel. Aussi, les saints Pères ont-ils toujours regardé l'ordination comme un sacrement proprement dit.

960. Nous pourrions citer saint Ignace, évêque d'Antioche et martyr (6), Tertullien (7), saint Grégoire de Nysse (8), saint Chrysostome (9), saint Jérôme (10), saint Léon (11), les Pères du concile général de Chalcédoine de l'an 451, le pape Anastase II (12), saint Grégoire le Grand (13), et autres docteurs grecs et latins. Qu'il nous suffise de rapporter ce que dit saint Augustin. Voici ses paroles : « Que les donatistes nous expliquent « pourquoi le caractère du baptême est ineffaçable, tandis que, « d'après eux, celui de l'ordre ne l'est pas... Si ce sont deux sacre- « ments, comme personne n'en doute, pourquoi l'un se conserve- « rait-il, tandis que l'autre se perdrait (14)? » Évidemment, ce

(1) Noli negligere gratiam quæ in te est, quæ data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii. *I*re *épître à Timothée.*—(2) Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum. *I*re *épître à Timothée, c.* I, *v.* 6. — (3) Actes des apôtres, c. VI, v. 6. — (4) Et cum constituissent illis per singulas ecclesias presbyteros. *Ibidem, c.* XIV, *v.* 22. — (5) Épître aux Éphésiens, c. IV, v. 11. — (6) Lettre aux fidèles de Smyrne. — (7) Des Prescriptions, c. XL. — (8) Discours sur le baptême de Jésus-Christ. — (9) Liv. III, du Sacerdoce, c. IV. — (10) Dialogue contre les lucifériens. — (11) Lettre XI, alias LXXXI. — (12) Lettre à l'empereur Anastase. — (13) Liv. IV, sur le premier livre des Rois, c. V. — (14) Si nos male facimus, ipsi explicent,

grand docteur regardait l'ordre comme un sacrement; il en parle comme du baptême comme d'un dogme reçu dans l'Église au commencement du cinquième siècle.

961. Enfin, à toutes ces autorités on peut ajouter la croyance, la pratique générale et non interrompue de toutes les Églises de l'Eglise latine et de l'Église grecque, des Églises d'Orient et de celles d'Occident. Dans toutes les parties du monde chrétien et dans tous les temps, ainsi que nous l'avons vu en parlant des sacrements en général, on a mis l'*ordre*, l'*imposition des mains*, au nombre des sacrements institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

ARTICLE IV.

Quels sont les ordres qui ont le caractère de sacrement?

962. Il est hors de doute, dans l'Église, que le sacerdoce est un sacrement; c'est un dogme qui n'est contesté par aucun catholique. Le concile de Trente frappe d'anathème quiconque dira que par l'ordination de la prêtrise *il ne s'imprime point de caractère, ou que celui qui a été une fois prêtre peut de nouveau devenir laïque* (1). L'ordination, qui imprime un caractère sacramentel, est évidemment un sacrement.

963. Mais l'épiscopat est-il un sacrement? Imprime-t-il un caractère distinct du caractère du simple prêtre? Quoique tous les docteurs s'accordent à reconnaître que l'évêque est supérieur au prêtre, ils ne s'accordent pas à regarder l'épiscopat comme un sacrement proprement dit. Plusieurs théologiens pensent que l'épiscopat n'est pas un sacrement qui diffère du sacerdoce; qu'il n'imprime pas un nouveau caractère, mais qu'il confère seulement une puissance plus étendue, un plus grand pouvoir sur les choses saintes; ce n'est, suivant eux, qu'une extension, que la plénitude, le complément, le faite du sacerdoce. Mais il est plus communément reçu que l'ordination des évêques est un sacrement distinct de la prêtrise. En effet, cette ordination nous offre tout ce qui constitue un vrai sacrement. On y trouve le rit exté-

quomodo sacramentum baptizati non possit amitti, et sacramentum ordinati possit amitti.. . Si enim utrumque sacramentum est, *quod nemo dubitat;* cur illud non amittitur, et illud amittitur? *Liv.* II, *contre la lettre de Parménien*, c. XIII. — (1) Si quis dixerit, per sacram ordinationem.... non imprimi characterem; vel eum qui sacerdos semel fuit laicum rursus fieri posse; anathema sit *Sess.* XXIII, *can.* IV.

rieur, savoir, l'imposition des mains : « Je vous exhorte à ranimer « la grâce de Dieu, qui vous a été donnée par l'*imposition de mes* « *mains* (1). » C'est l'avis que saint Paul donnait à Timothée, qu'il avait lui-même ordonné évêque d'Éphèse. Ce rit a la vertu de conférer la grâce, comme on le voit par le texte que nous venons de citer. La même chose est prouvée par ces paroles que l'évêque consécrateur adresse à celui qu'il ordonne : *Recevez le Saint-Esprit* Or, la vertu de conférer l'Esprit-Saint, de produire la grâce, suppose nécessairement une institution sacramentelle. D'ailleurs, selon le même apôtre, c'est *le Saint-Esprit qui a établi les évêques pour gouverner l'Église de Dieu* (2) ; c'est Jésus-Christ lui-même qui *a fait les uns apôtres* (3), dont les évêques sont, de l'aveu de tous, les successeurs.

964. Après l'Écriture sainte on peut citer la tradition. On voit, par les écrits de saint Denis l'Aréopagite ou de l'auteur qui porte son nom (4), de Tertullien (5), de Clément d'Alexandrie (6), de saint Épiphane (7), de saint Augustin (8), de saint Léon (9), du pape Gélase (10), de saint Grégoire le Grand (11), de saint Isidore de Séville (12), et d'autres anciens auteurs ecclésiastiques, que l'ordre des évêques est un sacrement, l'ordre le plus élevé de tous, un ordre distinct de l'ordre des prêtres et des autres clercs. Aussi le concile de Trente, en décidant que la hiérarchie établie de Dieu se compose *des évêques, des prêtres et des ministres*, distingue assez clairement l'ordre des évêques de l'ordre des prêtres, des diacres et des autres ministres qui servent à l'autel. Toutefois, comme il n'existe aucune décision expresse de l'Église ou du saint-siége sur cette question, on ne peut soutenir que comme plus commune et plus probable l'opinion des docteurs qui pensent que l'ordination de l'évêque est un vrai sacrement distinct de la prêtrise.

965. Il est généralement reçu que le diaconat est un sacrement ; presque tous les théologiens catholiques sont d'accord sur ce point. On trouve en effet dans le diaconat toutes les conditions requises pour un véritable sacrement : savoir, un rit extérieur qui consiste dans l'*imposition des mains*, accompagnée de la prière. C'est ainsi

(1) IIe épître à Timothée, c. I, v. 6. — (2) Actes des apôtres, c. XX, v. 28. — (3) Épître aux Éphésiens, c. IV, v. 11. — (4) Hiérarchie ecclésiastique, c. V. — (5) Des Prescriptions, c. XL. — (6) Liv. VI, des Stromates. — (7) Hérésie LXXV. — (8) Contre Felix Manichéen. — (9) Lettre XII, alias LXXXIV. — (10) Lettre aux évêques de Lucanie. — (11) Liv. IV, sur le Ier liv. des Rois, c. V. — (12) Liv. VI, des Origines, c. XII.

que furent ordonnés les sept premiers diacres, comme on le voit dans les *Actes des apôtres* : *Et orantes imposuerunt eis manus* (1). Ce rit a la vertu de conférer la grâce ; car, dans l'ordination du diacre, l'évêque prononce ces paroles, *Recevez le Saint-Esprit ;* et il a été institué par Jésus-Christ. « Les apôtres, dit le « pape saint Clément, établirent les évêques et les diacres, sui- « vant l'ordre qu'ils avaient reçu de Jésus-Christ (2). » Saint Ignace martyr s'exprime comme saint Clément : « Respectez les diacres, « comme exerçant leur ministère d'après l'ordre de Dieu (3). » Aussi le concile de Trente a-t-il défini que les *ministres*, c'est-à-dire les diacres, appartiennent à la *hiérarchie établie de Dieu* (4).

966. On dira peut-être que ni le diaconat ni l'épiscopat ne peuvent être mis au rang des sacrements, puisqu'il n'y a qu'un sacrement de l'ordre, qui est un des sept sacrements institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il est bien vrai qu'il n'y a qu'un sacrement de l'ordre ; mais ce sacrement se confère, et par l'ordination des diacres, et par l'ordination des prêtres, et par celle des évêques. Ces divers ordres, quoique spécifiquement distincts, ne constituent génériquement qu'un seul sacrement, parce qu'ils se rapportent tous au sacerdoce, dont la fin principale est l'oblation du sacrifice, à laquelle ils concourent selon la mesure du pouvoir qu'ils communiquent à ceux qui les reçoivent.

967. Quant au sous-diaconat, les théologiens sont partagés sur la question de savoir si c'est un sacrement. Il en est de même pour ce qui regarde les quatre ordres mineurs. Mais il nous paraît plus probable que la dignité de sacrement ne convient ni au sous-diaconat ni aux ordres inférieurs.

CHAPITRE II.

De la matière et de la forme du sacrement de l'ordre.

968. Les docteurs ne sont pas d'accord entre eux sur la matière et la forme du sacrement de l'ordre. Le plus grand nombre regardent l'imposition des mains comme la seule matière essen-

(1) Actes des apôtres, c. VI, v. 6. — (2) Ire lettre aux Corinthiens. — Voyez les *Pères apostoliques* de Cotelier. — (3) Lettre aux fidèles de Smyrne. — (4) Sess. XIII, can. VI.

tielle du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat; et la prière qui accompagne cette cérémonie comme la seule forme sacramentelle. D'autres y ajoutent la présentation des instruments avec lesquels on doit exercer les fonctions sacrées, et les paroles dont se sert l'évêque en les présentant. Il y a même quelques docteurs qui prétendent que ce dernier rit est le seul essentiel au sacrement, parce que, disent-ils, il renferme implicitement l'imposition des mains.

969. Il est certain que l'imposition des mains est essentielle au sacrement de l'ordre, ainsi que la prière ou les paroles qui accompagnent cette imposition. En effet, nous voyons dans l'Écriture que c'est par l'*imposition des mains* que les apôtres ordonnaient les évêques, les prêtres et les diacres. D'ailleurs, les Pères et les conciles se servent des mots *imposition des mains* pour exprimer l'ordination des prêtres. Le concile de Trente dit formellement que l'extrême-onction ne peut être administrée que par les évêques ou les prêtres ordonnés par l'*imposition des mains*. Il est même probable, très-probable, moralement certain, que ce rit constitue toute la matière du sacrement; car il n'est parlé de la présentation des instruments pour l'ordination, ni dans l'Écriture sainte, ni dans les anciens conciles, ni dans les Pères des neuf premiers siècles de l'Église. Aussi, dans l'Église grecque, les ordinations ne se font que par l'imposition des mains; nous ne trouvons dans cette Église aucun vestige de la présentation des emblèmes sacrés aux ordinands. Cependant la validité des ordinations des Grecs n'a jamais été contestée par l'Église latine; il n'y a jamais eu, à cet égard, la moindre difficulté entre les deux Églises, malgré les divisions qui règnent entre elles depuis le schisme de Photius. Il faut donc admettre que l'imposition des mains, telle qu'elle se pratique pour l'ordination sacrée, est la matière et toute la matière essentielle du sacrement de l'ordre, et que les paroles qui accompagnent ce rit en constituent toute la forme sacramentelle.

970. On objecte le décret d'Eugène IV aux arméniens : ce pape assigne la *tradition*, *porrection* ou présentation des instruments comme *matière du sacrement de l'ordre*, savoir, de la prêtrise, du diaconat, du sous-diaconat, et des ordres moindres. Nous répondons, premièrement, que, de l'aveu de presque tous les théologiens, ce décret n'exclut point l'imposition des mains du rit sacramentel; que s'il n'en fait pas mention, c'est qu'elle était en usage chez les arméniens comme ailleurs, et qu'Eu-

gène IV ne s'était proposé que de leur faire connaître les usages de l'Église romaine concernant la présentation des instruments, qu'on n'observait point en Orient. Nous répondons, en second lieu, que les mots *materia* et *forma* ne doivent pas être pris ici dans leur signification rigoureuse; qu'ils expriment seulement que le rit dont il s'agit est une partie intégrante de l'ordination et du sacrement de l'ordre, à peu près comme la satisfaction qui suit l'absolution du prêtre fait partie du sacrement de pénitence. Autrement, il faudrait dire qu'Eugène IV a défini que le sous-diaconat et les quatre ordres mineurs sont de vrais sacrements, puisqu'il en assigne la *matière* et la *forme*, ce qui cependant n'est pas : il n'existe aucune décision de cette nature, et il est tout au plus probable que ces divers ordres soient d'institution divine. Au reste, il ne peut y avoir de difficulté dans la pratique; car, vu la diversité des opinions, on observe scrupuleusement tous les rites qui sont regardés par quelques docteurs graves comme essentiels à l'ordination.

CHAPITRE III.

Des effets du sacrement de l'ordre.

971. Les principaux effets du sacrement de l'ordre sont la grâce et le caractère.

ARTICLE I.

De la grâce que confère le sacrement de l'ordre.

972. Quoique le sacrement de l'ordre soit principalement pour l'Église, il confère la grâce sanctifiante à celui qui le reçoit; grâce qui augmente en nous la justice; grâce sacramentelle que l'on reçoit par l'imposition des mains, et qui, en nous rendant plus dignes, nous rend par là même plus propres à exercer les fonctions saintes. Indépendamment de ce que nous avons dit des sacrements en général, le concile de Trente frappe d'anathème celui qui dit que le *Saint-Esprit n'est point communiqué par l'ordination sacrée*, et que *c'est en vain que les évêques disent*

aux ordinands : *Recevez le Saint-Esprit* (1). C'est évidemment la grâce du sacrement de l'ordre que saint Paul avait en vue lorsqu'il écrivait à Timothée : « Ne négligez point la grâce qui « vous a été donnée, suivant une révélation prophétique, par « l'imposition des mains des prêtres (2). Je vous exhorte à rani- « mer la grâce de Dieu, que vous avez reçue par l'imposition de « mes mains (3). » D'ailleurs, les docteurs de tous les temps, les anciens conciles, et les Églises de l'Orient et de l'Occident, s'accordent à reconnaître, dans le sacrement de l'ordre, la vertu de communiquer l'Esprit-Saint, et de conférer la grâce à tous ceux qui le reçoivent. Cette grâce, il est vrai, n'est point la *première* grâce sanctifiante, qui d'un pécheur fait un juste, mais la *seconde* grâce, qui rend un juste plus juste encore. Ce n'est que par extraordinaire, que par *accident*, comme on dit dans l'école, que l'ordination confère quelquefois la première grâce sanctifiante (4).

973. La grâce sacramentelle n'est pas la même dans tous ceux qui la reçoivent; elle varie, et suivant les dispositions du sujet, et suivant l'ordre plus ou moins digne auquel il est élevé.

ARTICLE II.

Du caractère qu'imprime le sacrement de l'ordre.

974. Il en est du sacrement de l'ordre comme du sacrement de baptême et du sacrement de confirmation; il imprime, à celui qui est ordonné suivant le rit reçu dans l'Église, un caractère, c'est-à-dire un certain signe spirituel et ineffaçable, qui ne permet pas de réitérer l'ordination. Cette proposition est de foi. « Si quel- « qu'un dit que les trois sacrements du baptême, de la confirma- « tion et de l'ordre n'impriment pas dans l'âme un caractère, « c'est-à-dire un certain signe spirituel et indélébile, d'où ces sa- « crements ne peuvent être réitérés; qu'il soit anathème (5). » Encore : « Si quelqu'un dit que l'ordination sacrée... n'imprime « pas un caractère, ou que celui qui a été une fois prêtre peut de « nouveau devenir laïque, qu'il soit anathème (6). » Telle a toujours été la doctrine de l'Église, qui n'a jamais fait renouveler les

(1) Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere, *Accipite Spiritum Sanctum*...; anathema sit. *Sess.* XIV, *can.* IV. — (2) I[re] épître à Timothée, c. IV, v. 14. — (3) II[e] épître au même, c. I, v. 6. — (4) Voyez, ci-dessus, le n° 599 — (5) Sess. VII, can. IX. — (6) Sess. XXIII, can. IV.

ordinations, pas même celles qui avaient été faites par des évêques schismatiques, hérétiques ou simoniaques; comme on le voit, et par les écrits de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Léon, de saint Grégoire le Grand; et par les décrets du concile de Carthage, de l'an 397; du concile général d'Ephèse, de l'an 431; du concile de Tolède, de l'an 653; du troisième concile général de Constantinople, de l'an 680; et par les constitutions des papes Nicolas II, Alexandre II, et saint Grégoire VII. On n'a pas d'exemple, dans toute l'antiquité, qu'on ait réitéré les ordres à ceux des évêques, des prêtres, ou des diacres qui, après avoir abjuré l'hérésie, étaient rentrés dans le giron de l'Église, à moins qu'on n'eût eu des doutes fondés sur la validité de leur ordination. D'après ce principe, lorsque les ecclésiastiques qui ont renoncé à l'anglicanisme désirent exercer le ministere sacré dans la religion catholique, on n'exige qu'ils soient ordonnés de nouveau que parce qu'il est impossible d'établir la validité des ordinations anglicanes.

CHAPITRE IV.

Du ministre du sacrement de l'ordre.

975. Les évêques seuls sont les ministres des ordres sacrés; seuls, exclusivement à tout autre, ils peuvent ordonner d'autres évêques, les prêtres et les diacres. Suivant le concile de Trente, c'est un article de foi que les évêques sont supérieurs aux prêtres; qu'ils ont le pouvoir de conférer la confirmation et les ordres, et que ce pouvoir ne leur est point commun avec les prêtres (1); ce qui est parfaitement d'accord avec les livres saints, où nous lisons que les ministres de l'Église ne furent pas ordonnés par d'autres que par les apôtres, ou par ceux qu'ils avaient consacrés évêques. Ce sont les apôtres qui ont imposé les mains aux premiers diacres (2). Paul et Barnabé établirent des prêtres dans les églises (3); Timothée fut ordonné par saint Paul (4). Le même apôtre donne à

(1) Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi; vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem...; anathema sit. *Sess.* XXIII, *can.* VII. — (2) Actes des apôtres, c. VI, v. 6. — (3) Ibidem, c. XIV, v. 22. — (4) IIe épître à Timothée, c. I, v. 6.

Timothée et à Tite, en leur qualité d'évêques, des instructions sur le choix de ceux à qui ils doivent imposer les mains pour l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat (1). Aussi, les *canons des apôtres*, les *constitutions apostoliques*, les anciens conciles, les Pères et les docteurs de tous les temps, la pratique générale et constante de l'Église latine et de l'Église grecque, démontrent jusqu'à l'évidence que les évêques seuls ont le pouvoir de conférer l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat.

976. Quant au sous-diaconat, on tient communément que le souverain pontife peut déléguer un simple prêtre pour l'ordination ; il en est de même, à plus forte raison, des ordres mineurs et de la tonsure, qui n'est pas un ordre proprement dit (2).

CHAPITRE V.

Du sujet du sacrement de l'ordre.

977. Les hommes seuls peuvent recevoir les ordres; les femmes sont absolument incapables de toute ordination. On ne peut être validement ordonné qu'après avoir reçu le baptême ; l'ordination même d'un catéchumène serait nulle : le sacrement de la régénération est comme la porte des autres sacrements. L'Église exige aussi que l'on ne donne la tonsure qu'à ceux qui ont été confirmés ; mais la confirmation n'est nécessaire que de nécessité de précepte ecclésiastique ; celui qui reçoit sciemment la tonsure et les ordres sans être confirmé commet une faute grave, mais il n'en est pas moins validement ordonné. Quant à ce qui regarde l'ordination des enfants qui n'ont pas encore l'usage de raison, les uns pensent qu'elle serait nulle; les autres, au contraire, enseignent qu'elle est valide, ajoutant, toutefois, que celui qui a été ainsi ordonné n'a point contracté les obligations qu'entraîne l'ordination des adultes. Ce second sentiment est le plus généralement reçu, et Benoît XIV le regarde comme certain (3).

978. Il ne suffit pas d'avoir l'usage de raison pour être admis à l'ordination ; il faut être appelé de Dieu, et se conformer en tou

(1) Ire épître au même, c. III et IV; épître à Tite, c. I. — (2) Voyez, pour la pratique, la *Théologie morale à l'usage des curés, tom.* II, n° 646. — (3) Instruction sur les rites des Cophtes.

aux lois de l'Église concernant les différents ordres (1); mais il est important de faire remarquer que l'on doit regarder comme valide toute ordination faite par un évêque, quel qu'il soit, fût-il schismatique, simoniaque, hérétique, apostat, dégradé, pourvu qu'en donnant les ordres cet évêque ait l'intention de faire au moins ce que fait l'Église, et qu'il observe tout ce qui tient à la matière et à la forme du sacrement. L'Église elle-même ne peut lui ôter un pouvoir qui est inhérent au caractère épiscopal, comme elle ne peut non plus, par aucune loi, par aucune censure, pas même par les irrégularités, rendre absolument inhabiles à l'ordination, ou réellement incapables de recevoir les ordres, ceux qui ont été régénérés par le baptême. Quelle qu'illicite et sacrilége que puisse être cette ordination, et de la part de celui qui la confère, et de la part de celui qui la reçoit, elle est néanmoins réelle, véritable et valide. Il n'en est pas du sacrement de l'ordre comme du sacrement de pénitence, qui ne peut être administré validement sans un pouvoir de juridiction, dont l'Église détermine à son gré les limites; ni comme du sacrement de mariage, qui, étant un contrat, rencontre dans les empêchements canoniques et dirimants un obstacle, un *obex* insurmontable à sa formation. Aussi l'opinion du père Morin, qui prétendait que l'Église pouvait suspendre l'énergie ou l'efficacité du pouvoir épiscopal relativement à l'ordination, a été repoussée partout comme une opinion singulière, et dénuée de tout fondement.

CHAPITRE VI.

Des ordres en particulier.

979. Quoique la tonsure ne soit pas un ordre, il convient d'en dire un mot avant de parler des ordres proprement dits.

ARTICLE Ier.

De la tonsure.

980. La tonsure est une cérémonie sainte établie par l'Église

(1) Voyez la *Théologie morale, tome* II, *n°* 652, *etc.*

pour faire entrer ceux qui la reçoivent dans l'état ecclésiastique, et les disposer aux ordres. C'est une espèce de noviciat pour éprouver si ceux qui sont agrégés au clergé par cette cérémonie se rendront dignes d'être élevés au rang des ministres de l'autel. La tonsure cléricale, dont la forme ne paraît pas avoir été toujours la même, est fort ancienne. Plusieurs auteurs, d'après saint Grégoire de Tours (1), en font remonter l'origine même jusqu'aux apôtres. Il serait difficile néanmoins d'établir cette opinion; car il n'est pas vraisemblable que les clercs aient porté la tonsure dans les trois premiers siècles, où ils étaient forcés, à raison de la persécution, de se cacher, et de se confondre avec les simples fidèles. Quoi qu'il en soit, il est certain que la tonsure ou couronne cléricale était en usage, du moins dans l'Église latine, au sixième siècle; et au huitième nous la trouvons établie en Orient. Le second concile général de Nicée en parle comme d'une chose reçue dans l'Église. Le tonsuré a droit de porter l'habit ecclésiastique, de posséder un bénéfice simple, et de jouir du privilége attaché au canon : *Si quis suadente diabolo*, etc.; mais il ne doit pas oublier qu'il est obligé de se consacrer d'une manière plus particulière au service de Dieu et de son Église.

ARTICLE II.

De l'ordre de portier.

981. Les portiers, comme le nom l'indique, ont été établis pour veiller à la garde des portes de l'église; c'est pourquoi l'évêque fait toucher les clefs de l'église à celui qu'il ordonne. Ils sont chargés aussi d'annoncer, au son de la cloche, l'heure des offices divins. Il est fait mention de l'ordre de portier dans le concile de Carthage, de l'an 398, où nous lisons que l'évêque, en présentant les clefs à l'ordinand, lui dit : « *Sic age, quasi redditurus Deo rationem pro* « *iis rebus, quæ his clavibus recluduntur.* » Nous retrouvons les mêmes paroles dans le pontifical romain. Saint Grégoire de Nazianze, mort en 390, et saint Augustin, mort en 430, parlent aussi de cet ordre comme etant reçu dans l'Église sur la fin du quatrième et au commencement du cinquième siècle. Aujourd'hui, l'office de portier est assez généralement confié aux laïques.

(1) De la gloire des martyrs, liv. I, c. XXVII.

ARTICLE III.

De l'ordre de lecteur

982. L'ordre de lecteur est ainsi appelé, parce que la fonction de celui qui l'a reçu est de lire dans l'église l'Écriture sainte, les homélies des saints Pères, et de faire le catéchisme. C'est pourquoi l'évêque, quand il ordonne le lecteur, lui remet un livre, en lui disant : « *Accipe, et esto verbi Dei relator, habiturus, si fideliter et* « *utiliter impleveris officium tuum, partem, cum iis qui verbum* « *Dei bene administraverunt ab initio.* » Cette manière d'ordonner le lecteur n'est point nouvelle ; elle était usitée sur la fin du quatrième siècle, comme on le voit par les actes du concile de Carthage, de l'an 398. Nous trouvons aussi l'explication de l'office de lecteur dans les *Lettres de saint Cyprien* et dans les *Constitutions apostoliques*. Enfin, les Pères du concile de Chalcédoine font mention du lectorat ; et, au rapport de saint Grégoire de Nazianze, de Théodoret, de Socrates et de Sozomène, l'empereur Julien avait été lui-même lecteur avant son apostasie.

ARTICLE IV.

De l'ordre d'exorciste.

983. L'exorciste a le pouvoir d'invoquer le nom du Seigneur, et d'imposer les mains sur ceux qui sont possédés par des esprits immondes. Toutefois, ce pouvoir ne s'exerce plus, même par les prêtres, que sur une autorisation expresse de l'évêque. Il a été sagement réglé qu'il fallait recourir à l'Ordinaire, soit à raison de la rareté des possessions proprement dites, soit à cause de la difficulté pour un simple clerc, et même pour un prêtre, un curé, de discerner si, dans tel ou tel cas particulier, la possession est réelle, ou l'effet d'une imagination exaltée. Il en est de l'ordre d'exorciste comme de l'ordre de lecteur : il remonte aux temps apostoliques. Au quatrième siècle, comme aujourd'hui, l'évêque conférait cet ordre en faisant toucher à l'ordinand le missel ou le livre des exorcismes, en même temps qu'il prononçait ces paroles : *Accipe et commenda memoriæ, et habe potestatem imponendi manus super energumenos, sive baptizatos, sive catechumenos.* Cette formule est extraite du concile de Carthage, que nous venons de citer

dans l'article précédent. Tertullien, saint Cyprien, et les Pères du concile de Laodicée, de l'an 382, parlent aussi de l'ordre d'exorciste comme d'un ordre reconnu dans l'Église au troisième et au quatrième siècle.

ARTICLE V.

De l'ordre d'acolyte.

984. Le quatrième des ordres mineurs est l'ordre d'acolyte. Il communique le pouvoir de porter d'office les cierges allumés, et de préparer le pain et le vin pour le sacrifice de la messe. L'évêque ordonne les acolytes en leur faisant toucher le cierge et le chandelier, en même temps qu'il leur dit : « *Accipe ceroferarium cum* « *cereo, et scias te ad accendenda ecclesiæ luminaria mancipari* « *in nomine Domini.* » Ensuite il lui met entre les mains une burette vide, en disant : « *Accipe urceolum ad suggerendum vi-* « *num et aquam in eucharistiam sanguinis Christi in nomine* « *Domini.* » Il est remarquable que la matière et la forme de cet ordre, ainsi que la matière et la forme des trois autres ordres mineurs, se trouvent déterminées dès le quatrième siècle, comme on le voit par le concile de Carthage de 398, et qu'elles n'aient point éprouvé depuis le moindre changement ; ce qui les rend bien respectables, même aux yeux de ceux qui ne leur donnent pas le caractère sacramentel.

ARTICLE VI.

Du sous-diaconat.

985. C'est par les ordres *mineurs* qu'on doit s'élever aux ordres *majeurs* ou *sacrés*, dont le premier est le sous-diaconat. Les fonctions de sous-diacre, comme le mot l'indique, sont de servir le diacre à l'autel, de préparer le calice et la patène, de lire l'épître, de mettre de l'eau dans le vin destiné au sacrifice, et de laver les linges sacrés. Pour l'ordination du sous-diacre, l'évêque lui présente le calice et la patène vides, en disant : « *Vide cujus ministerium* « *tibi traditur : ideo te admoneo, ut ita te exhibeas, ut Deo placere* « *possis.* » Ensuite le pontife lui donne l'amict, le manipule et la tunique, et lui présente le livre des Épîtres ; il prononce en même temps les paroles qui répondent à chacune de ces cérémonies.

986. L'ordre de sous-diacre est fort ancien dans l'Église. Le pape saint Corneille, qui monta sur la chaire de saint Pierre en 251, dit, dans sa lettre à Fabius d'Antioche, qu'il y avait de son temps des sous-diacres dans l'Église de Rome; et saint Cyprien, mort en 258, avait ordonné lui-même Optat sous-diacre, *hypodiaconum*. Les conciles d'Elvire, de l'an 305; de Laodicée, de l'an 366 ou 367, et de Carthage, de l'an 398, ainsi que les Constitutions apostoliques qui ont été rédigées à peu près dans le même temps, nous donnent la description des cérémonies de l'ordination du sous-diacre. Le sous-diaconat n'a pas toujours été mis au nombre des ordres majeurs; mais, au temps du pape Innocent III, il était regardé partout comme un ordre sacré (1), ce qui cependant ne signifie pas qu'il soit un sacrement proprement dit.

987. Par l'ordination, les sous-diacres contractent l'engagement de réciter l'office divin, de porter l'habit ecclésiastique, d'observer les canons concernant les clercs qui sont dans les ordres sacrés, et de garder la chasteté perpétuelle. Pour ne pas répéter ce que nous avons dit dans la *Théologie morale* en parlant des *obligations des clercs* (2), nous nous bornerons à rappeler ici les lois de l'Église sur le célibat.

988. Les clercs étant appelés à un plus haut degré de sainteté, l'Église leur impose l'obligation de vivre dans la continence; elle ne les admet aux ordres sacrés qu'autant qu'ils prennent l'engagement de garder la chasteté. Ce serait un sacrilége, de la part de celui qui a reçu le sous-diaconat, de commettre la fornication ou de tenter de se marier; son mariage serait frappé de nullité, et il ne pourrait attirer sur lui que les malédictions du ciel et de la terre. Voici ce que dit le concile de Trente : « Si quelqu'un dit que « les clercs qui sont dans les ordres sacrés, ou les réguliers qui ont « fait profession solennelle de chasteté, peuvent contracter ma« riage, et que le mariage, étant contracté, est valide, nonobstant « la loi ecclésiastique ou le vœu; qu'on ne peut soutenir le con« traire sans condamner le mariage, et que ceux-là peuvent se « marier qui ne se sentent point le don de chasteté, encore qu'ils « en aient fait vœu; qu'il soit anathème : puisque Dieu ne refuse « point ce don à ceux qui le demandent comme il faut, et qu'il « ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos for« ces (3). »

(1) Ch. *Miramur, de subdiaconali ordine*. — (2) Voyez la Théol. mor., tom. II, n° 691, etc. — (3) Sess. XXIV, can. IX.

989. Cette loi, dont l'Église n'a dispensé que très-rarement et toujours à regret, est bien conforme à l'esprit de l'Évangile, qui met la continence parfaite au nombre de ses conseils. « Il y en a, « dit Jésus-Christ, qui se sont faits eux-mêmes eunuques (*qui ont « renoncé au mariage*) pour le royaume des cieux. Qui peut « comprendre ceci, le comprenne (1). » Et saint Paul : « Il est bon « à l'homme de ne pas toucher une femme.... Ce n'est point un « ordre que je vous donne, mais un conseil. Je voudrais que vous « fussiez tous comme moi ; mais chacun a son don particulier, « selon qu'il le reçoit de Dieu, l'un d'une manière et l'autre d'une « autre. Quant aux hommes qui ne sont point mariés et aux « femmes qui sont veuves, je dis qu'il leur est bon de demeurer « comme moi. Que s'ils sont trop faibles pour garder la conti-« nence, qu'ils se marient ; car il vaut mieux se marier que de « brûler... Celui qui n'est point marié s'occupe des choses du Sei-« gneur, et des moyens de plaire à Dieu. Mais celui qui est marié « s'occupe des choses de ce monde, et des moyens de plaire à sa « femme ; et il est partagé (2). » Conformément à la doctrine de l'Apôtre, les anciens Pères et les docteurs de tous les temps ont exalté à l'envi la continence, la regardant comme quelque chose de plus parfait en elle-même, comme plus digne, aux yeux de la religion, que l'état du mariage. C'est pourquoi le concile de Trente a décidé, comme article de foi, que le célibat ou l'état de virginité est plus digne que l'état du mariage ; et qu'il est meilleur et plus heureux de demeurer dans la virginité ou dans le célibat que de se marier (3).

990. Il était donc de la plus haute convenance que les ministres de Jésus-Christ, les dispensateurs des saints mystères, que ceux que saint Paul appelle les *hommes de Dieu*, fissent profession du célibat. Aussi la loi sur la continence des clercs remonte aux temps apostoliques. Dès le commencement, l'Église n'admettait dans les ordres sacrés que ceux qui n'étaient point engagés dans le mariage, ou qui, étant mariés, avaient cessé de vivre avec leurs femmes. C'est un fait qui nous est attesté par saint Jérôme et saint

(1) Saint Matthieu, c. XIX, v. 12. — (2) Dico autem non nuptis et viduis : bonum est illis, si sic permaneant, sicut et ego... Qui sine uxore est, sollicitus est quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo. *Voyez le chapitre* VII *de la 1re épître aux Corinthiens.* — (3) Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel cœlibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut cœlibatu, quam jungi matrimonio ; anathema sit. *Sess.* XXIV, *can.* X.

Épiphane, qui connaissaient parfaitement l'un et l'autre la discipline des Églises de l'Orient et de l'Occident. Voici ce que dit saint Jérôme : « Qu'on ne choisisse pour évêques, pour prêtres et « pour diacres, que des hommes vierges, ou veufs; ou s'ils sont « mariés, qu'ils vivent dans la continence, après avoir reçu le sa- « cerdoce (1). » Saint Épiphane n'est pas moins exprès : « L'Église, « dit-il, n'élève jamais à l'ordre de diacre, de prêtre, d'évêque, ni « même de sous-diacre, celui qui vit dans l'état du mariage, et qui « veut avoir une famille ; mais seulement celui qui, ayant eu une « épouse, s'en est éloigné volontairement, ou en a été séparé par la « mort. C'est ce qui se pratique surtout dans les lieux où les ca- « nons ecclésiastiques sont religieusement observés (2). » Le concile d'Elvire, tenu vers l'an 305, défend aux évêques, aux prêtres, aux diacres, et à tous les clercs employés dans le ministère, d'habiter avec leurs femmes, ajoutant que quiconque aura violé cette défense sera interdit de ses fonctions (3). En 395, le pape Sirice, dans une lettre à Himérius, évêque de Tarragone, rappelle aux prêtres et aux diacres l'obligation où ils sont de s'abstenir de toute relation avec les femmes qu'ils avaient épousées avant leur promotion aux ordres sacrés ; puis il ajoute : « A partir du jour de « notre ordination, nous tous, prêtres et lévites, sommes tenus par « une loi irrévocable, *insolubili lege adstringimur*, de vouer nos « cœurs et nos corps à la tempérance et à la chasteté. » Enfin, il déclare que si dorénavant un évêque, un prêtre, un diacre, s'écarte de cette loi, il ne doit plus espérer d'indulgence ; qu'il faut nécessairement couper avec le fer les plaies qu'on ne peut guérir par les autres remèdes : *Ferro necesse est excidantur vulnera quæ fomentorum non senserint medicinam* (4). Vous le remarquerez : le pape Sirice n'introduit pas une nouvelle jurisprudence ; il parle de la loi sur la continence des clercs comme d'une loi qui était, au quatrième siècle, en pleine vigueur dans les Églises d'Occident. En effet, le concile de Carthage, de l'an 390, ordonnant la même chose que Sirice, s'appuie sur l'enseignement des apôtres et de l'antiquité : « *Ut quod apostoli docuerunt, et ipsa*

(1) Episcopi, presbyteri et diaconi aut virgines eligantur, aut vidui, aut certe post sacerdotium in æternum pudici. *Lettre* XXX, *contre Jovinien*. — (2) Nequaquam ad diaconi, presbyteri, episcopi aut hypodiaconi ordinem Ecclesia admittit, sed eum duntaxat qui ab unius uxoris consuetudine sese continuerit, aut ea sit orbatus, quod in illis locis præcipue fit, ubi ecclesiastici canones accurate servantur. *Hérésie* LIX. — (3) Can. XXXIII. — (4) Labbe, Concil., tom. II, col. 1019.

« *servavit antiquitas, nos quoque custodiamus* (1). » Et, depuis, la même loi a été confirmée par les papes et par les conciles d'Afrique, d'Espagne et des Gaules. Il suffira de citer saint Léon le Grand, qui étendit aux sous-diacres ce que les papes Sirice et Innocent I[er] avaient ordonné pour les évêques, les prêtres et les diacres. Voici ses paroles : « Il n'est pas non plus permis aux « sous-diacres de se marier ; ainsi ceux qui ont une femme doi- « vent vivre comme n'en ayant pas, et ceux qui ne sont point « mariés doivent rester seuls (2). »

991. L'Église latine est demeurée constamment fidèle à cette discipline, renouvelant de temps en temps les anciens règlements, et y en ajoutant même de nouveaux, afin de prévenir les abus, et de mettre à l'abri de tout soupçon l'honneur des ministres de la religion. Mais les Églises d'Orient se sont insensiblement relâchées de la rigueur de la discipline primitive. Néanmoins les Grecs ne permettent pas à celui qui a reçu les ordres sacrés, ne fût-il que sous-diacre, de se marier après l'ordination, ni à l'évêque qui est ordonné après son mariage, de demeurer avec sa femme ; il doit s'en séparer, et vivre en célibataire (3).

ARTICLE VII.

Du diaconat.

992. Les fonctions du diacre ou *ministre* sont de servir le prêtre à l'autel, de chanter l'évangile, et de concourir à l'oblation du saint sacrifice. Il peut porter le saint sacrement renfermé dans le ciboire ou l'ostensoir, et, avec une permission spéciale de l'évêque, donner la communion, baptiser et prêcher. L'évêque confère le diaconat en lui imposant les mains, en lui donnant l'étole et la dalmatique, et en lui faisant toucher le livre des Évangiles, en même temps qu'il prononce les paroles qui répondent à ces différents rites. Le diaconat a toujours été reçu comme un ordre sacré, comme sacrement. Dans tous les temps, les Églises d'Orient, comme celles d'Occident, ont placé les diacres parmi ceux qui composent la hiérarchie établie par Jésus-Christ.

(1) Can. IX. — (2) Nec subdiaconis quidem connubium carnale conceditur : ut et qui habent, sint tanquam non habentes ; et qui non habent, permaneant singulares. *Lettre* XII, *alias* LXXXIV. — (3) Voyez Tournély, *Sur le sacrement de l'ordre, etc.* — (4) Voyez la *Théologie morale à l'usage des curés*, tom. II, n° 677, *etc.*

ARTICLE VIII.

De la prêtrise.

993. Les fonctions du prêtre sont d'offrir le sacrifice de messe, de bénir les choses qui sont à l'usage des fidèles, de prêcher, de baptiser, et d'administrer les sacrements dont l'administration n'est point réservée à l'évêque : *Sacerdotem oportet offerre, benedicere, præesse, prædicare, et baptizare.* Ce sont les paroles du pontifical, qui contient le cérémonial de l'ordination (1). Mais un prêtre ne peut exercer ses fonctions que sous la dépendance de l'évêque, car c'est aux évêques qu'il appartient de gouverner l'Église de Dieu.

ARTICLE IX.

De l'épiscopat.

994. L'ordre de l'épiscopat fait partie du sacerdoce, dont il est le complément, la plénitude. Il faut, dit le pontifical, que l'évêque juge, interprète, consacre, ordonne, offre le sacrifice, baptise et confirme : *Episcopum oportet judicare, interpretari, consecrare, ordinare, offerre, baptizare et confirmare.* Mais il ne doit exercer ses fonctions que lorsqu'il a été canoniquement institué.

995. Il est de foi que les évêques sont supérieurs aux prêtres, qu'ils ont le pouvoir de confirmer et d'ordonner, et que ce pouvoir ne leur est point commun avec les simples prêtres. Ainsi l'a défini le concile de Trente (2) : le même concile déclare dans un autre endroit que les évêques, « qui sont les successeurs des « apôtres, appartiennent principalement à l'ordre hiérarchique ; « qu'ils sont établis par l'Esprit Saint, comme le dit l'Apôtre, « pour gouverner l'Église de Dieu ; qu'ils sont supérieurs aux prê- « tres ; qu'ils peuvent conférer le sacrement de confirmation, or- « donner les ministres de l'Église, et faire plusieurs autres fonc- « tions, pour lesquelles les autres ministres d'un ordre inferieur

(1) Voyez le même ouvrage, *ibidem*, n° 680, *etc.* — (2) Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi ; vel eam, quam habent illis esse cum presbyteris communem... anathema sit. *Sess.* XXIII, *can.* VII.

« n'ont aucun pouvoir (1). » On voit par ce décret que les évêques sont, de *droit divin*, supérieurs aux prêtres; car, comme le dit le concile, les évêques sont *les successeurs des apôtres*, qui, à ce titre, étaient supérieurs aux soixante et douze disciples, auxquels ont succédé les simples prêtres; ils *appartiennent principalement à la hiérarchie divine*, et sont *établis* par le *Saint-Esprit pour gouverner l'Église de Dieu*. On y voit aussi que la supériorité des évêques ne consiste pas dans le seul pouvoir qu'ils ont exclusivement de confirmer et d'ordonner; que cette supériorité s'étend aussi à tout ce qui tient à la juridiction tant extérieure qu'intérieure, au *gouvernement de l'Église*, dont ils sont chargés. Non-seulement ils peuvent conférer la confirmation et le sacrement de l'ordre, pouvoir que n'ont pas les prêtres; mais *ils peuvent*, en outre, *exercer plusieurs autres fonctions pour lesquelles les autres ecclésiastiques d'un ordre inférieur n'ont aucun pouvoir.*

996. Le concile de Trente cite les paroles de saint Paul aux anciens qu'il avait fait venir d'Éphèse à Milet. Voici en effet ce que leur dit l'Apôtre : « Prenez garde à vous-mêmes et à tout le troupeau « sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques pour gouverner « l'Église de Dieu, qu'il a acquise par son propre sang (2). » Ceux que l'Apôtre appelle *évêques* sont les mêmes auxquels il donne, dans le même chapitre, le nom de prêtres, de vieillards, *majores natu*. Quelquefois les noms de *prêtres* et d'évêques ont été pris l'un pour l'autre dans l'antiquité, parce que les évêques possèdent la plénitude du sacerdoce, et que les prêtres partagent avec eux le soin de veiller sur les fidèles : mais leurs fonctions ont toujours été distinctes; ni les apôtres, ni les Pères, ni les conciles, n'attribuent le gouvernement de l'Église aux simples prêtres; jamais ils ne les ont regardés comme établis par l'Esprit Saint pour gouverner l'Église de Jésus-Christ. Aussi le concile de Trente n'applique qu'aux évêques les paroles de saint Paul, et s'en sert pour proclamer leur suprématie à l'égard des prêtres. Le même apôtre recommande à Timothée de ne point recevoir d'accusation

(1) Sacrosancta synodus declarat, præter cæteros ecclesiasticos gradus, episcopos, qui in apostolorum locum successerunt ad hunc hierarchicum ordinem præcipue pertinere; et positos, sicut idem apostolus ait (*Act. apost.*, c. 20), a Spiritu Sancto, regere Ecclesiam Dei; eosque presbyteris superiores esse; ac sacramentum confirmationis conferre; ministros Ecclesiæ ordinare; atque alia pleraque peragere ipsos posse : quarum functionum potestatem reliqui inferioris ordinis nullam habent. *Ibidem, ch.* IV. — (2) Attendite vobis, et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. *Actes des apôtres*, c. XX, v. 28.

contre un prêtre que sur la déposition de deux ou trois témoins : *Adversus presbyterum accusationem noli recipere, nisi sub duobus aut tribus testibus* (1). Or cet avertissement suppose évidemment que Timothée avait, comme évêque, une juridiction sur les prêtres : autrement, il n'aurait pas eu le droit de recevoir des accusations contre eux ; il n'aurait pu les juger. Un évêque ne peut être le juge que de ses inférieurs.

997. Aussi, dès le commencement on a cru, dans l'Église, à la prééminence des évêques ; toute l'antiquité dépose en faveur de l'autorité qu'ils ont sur les prêtres. Écoutez ce que dit saint Ignace, évêque d'Antioche, qui avait vécu avec les apôtres : « Vous ne devez point user d'une trop grande familiarité avec « votre évêque, ni mépriser sa jeunesse; mais au contraire vous « devez lui rendre toute espèce d'honneur et de respect, selon la « puissance qu'il a reçue de Dieu le Père; ainsi que j'apprends « que font les saints prêtres de son Église, qui, sans prendre « avantage de la jeunesse dans laquelle il a été élevé à l'épiscopat, « lui sont soumis comme prudents en Dieu. Ou plutôt ce n'est « point à lui qu'ils sont soumis, mais à l'évêque de tous, au Père « de Jésus-Christ. Vous devez donc, pour la gloire de celui qui « vous l'ordonne, lui rendre une obéissance sincère, et eloignée de « tout déguisement; car ce n'est point cet évêque visible que l'on « trompe, mais cet évêque invisible qu'on outrage; il ne s'agit « pas ici d'en imposer aux hommes, mais à Dieu même, qui pénè- « tre les plus secrètes pensées de nos cœurs... Ayant reconnu, par « ceux de vos frères qui sont venus vers moi, que la foi et la cha- « rité règnent parmi vous tous, je vous exhorte à vous conduire « en toutes choses avec cet esprit de concorde qui vient de Dieu, « regardant l'évêque comme tenant au milieu de vos assemblées « *la place de Dieu* même; les prêtres, comme formant l'auguste « *sénat des apôtres;* les diacres qui nous sont très-chers, comme « ceux à qui est confié le ministère de Jésus-Christ (2). Étant « soumis à l'évêque comme à Jésus-Christ même, vous ne parais- « sez pas agir selon les hommes, mais selon Jésus-Christ qui est « mort pour nous. Il est donc nécessaire, comme vous le prati- « quez, de ne rien faire sans l'évêque. Soyez aussi soumis aux « prêtres, comme apôtres de Jésus-Christ... Tous doivent honorer « l'évêque comme celui qui est l'image du Père, et les prêtres « comme le sénat de Dieu, et comme étant unis au ministère

(1) Ire épître à Timothée, c. v, v. 19. — (2) Lettre aux Magnésiens.

« apostolique (1). » En comparant l'évêque à Dieu, à Jésus-Christ, et les prêtres aux apôtres, saint Ignace exprime bien clairement la supériorité des évêques sur les simples prêtres.

998. Suivant Tertullien, « le pouvoir de conférer le baptême « appartient d'abord au souverain prêtre, qui est l'évêque, ensuite « aux prêtres et aux diacres, mais seulement avec l'autorisation de « l'évêque (2). » Origène, parlant des devoirs des divers ordres de l'Église, dit que ceux de l'évêque sont bien plus importants que ceux du prêtre et du diacre, et qu'il aura un compte plus rigoureux à rendre, étant placé à la tête d'une Église (3). Nous trouvons la même doctrine dans saint Cyprien, saint Hilaire, saint Basile, saint Ambroise, saint Épiphane, saint Optat, saint Chrysostome, saint Augustin; dans les *canons* dits des *Apôtres* et les *Constitutions apostoliques*, dans les anciens conciles, et dans les *Lettres* des papes des premiers siècles de l'Église. Aussi l'Église a-t-elle repoussé l'hérésie d'Aérius, qui avait osé attaquer la supériorité des évêques sur les prêtres.

999. D'ailleurs, il suffit de jeter un coup d'œil sur l'histoire de l'Église, pour reconnaître que, dès le commencement, il n'y a jamais eu qu'un évêque dans chaque Église particulière; que l'évêque a toujours présidé à ce qui a rapport à la religion; que les simples fidèles, les lévites, les diacres et les prêtres l'ont constamment regardé comme le guide et le pasteur du troupeau, comme le chef du diocèse, comme juge des controverses, comme législateur, infligeant des peines à ceux qui transgressent les lois ecclésiastiques; suspendant, interdisant, excommuniant, déposant ceux des prêtres qui se montraient rebelles à ses ordonnances (4).

1000. Mais l'épiscopat n'est pas le plus haut degré de la hiérarchie, en matière de juridiction. Si les évêques sont, d'après l'ordre établi de Dieu, supérieurs aux prêtres, ils sont eux-mêmes inférieurs au pape. L'évêque de Rome, successeur de saint Pierre prince des apôtres, a, de droit divin, juridiction sur tous les autres évêques de la chrétienté (5).

(1) Lettre aux Tralliens. — Voyez les lettres de saint Ignace, dans la collection des *Pères apostoliques* de Cotelier. — (2) Du Baptême, c. XVII. — (3) Traité *de Oratione*. — (4) Voyez ce que nous avons dit dans le tome I, n° 1007, et n° 1073. — (5) Voyez ce que nous avons dit des prérogatives du pape, au tome I, n° 1115, etc.

TRAITÉ

DU SACREMENT DE MARIAGE.

CHAPITRE PREMIER.

Notion du mariage.

1001. Le mariage, *matrimonium*, est ainsi appelé du mot *mater*, parce que la femme se marie principalement pour devenir *mère*, et que la première éducation de l'enfant dépend naturellement de la mère. On l'appelle aussi union conjugale, *conjugium*, parce qu'il unit l'homme et la femme, et les met, pour ainsi dire, sous le même joug. Enfin on donne au mariage le nom de *noces*, du mot latin *nuptiæ*, *connubium*, parce que la fiancée se couvre d'un voile par pudeur, et pour marquer, ce semble, l'obéissance et la soumission que la femme doit au mari. On considère le mariage comme contrat et comme sacrement.

ARTICLE I.

De la notion et de l'institution du mariage comme contrat.

1002. Le mariage comme contrat est l'union conjugale, *maritalis*, de l'homme et de la femme, entre personnes habiles à se marier ensemble, laquelle les oblige à vivre perpétuellement dans une seule et même société : cette union conjugale naît de l'acte, du contrat, du pacte par lequel l'homme et la femme se prennent pour époux, et forment un lien qui, sauf quelques exceptions dont nous parlerons plus bas, ne peut être dissous que par la mort naturelle de l'un ou de l'autre des conjoints. C'est dans cette union qui existe entre les personnes mariées, dans le lien qui les unit, que consiste l'essence du mariage ; il peut exister, et réunir toutes les conditions requises à sa validité, sans être consommé : *Non defloratio virginitatis facit conjugium, sed pactio conjugalis,*

dit saint Ambroise (1). C'est aussi la doctrine de saint Jérôme (2), de saint Augustin (3) et des autres docteurs de l'Église, qui tous ont regardé saint Joseph comme l'époux de la sainte Vierge, et la sainte Vierge comme l'épouse de saint Joseph, tout en reconnaissant que Joseph et Marie n'avaient jamais usé du mariage.

1003. Enfin, le mariage ne peut avoir lieu qu'entre les personnes capables de le contracter ; il doit être par conséquent conforme aux lois divines, naturelles et positives, aux lois de l'Église, à qui le législateur suprême a confié la sainteté du mariage et le salut des hommes, et aux lois du pays pour ce qui regarde les effets temporels et civils, l'exécution des conventions matrimoniales, la communauté des biens. C'est en ce sens qu'on doit entendre ce passage de saint Thomas : « Matrimonium, in quantum « est officium naturæ, statuitur jure naturali ; in quantum est offi- « cium communitatis, statuitur jure civili ; in quantum est sacra- « mentum, statuitur jure divino (4). »

1004. Le mariage est saint, car il a Dieu pour auteur. Nous lisons, dans la *Genèse*, que Dieu créa l'homme et la femme, qu'il les bénit et leur dit : Croissez et multipliez : *Crescite et multiplicamini* (5). Et encore : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; fai- « sons-lui une aide qui lui ressemble. » Plus bas, l'histoire sainte ajoute qu'Adam n'ayant point d'aide qui lui fût semblable, « le « Seigneur lui envoya un doux sommeil ; et que pendant qu'il était « endormi il lui tira une côte, et qu'il forma de cette côte une « femme qu'il présenta à Adam, et qu'Adam la voyant, dit : C'est « l'os de mes os et la chair de ma chair. Elle sera appelée du nom « pris de l'homme, parce qu'elle a été tirée de l'homme. C'est « pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera « à sa femme, et ils seront les deux dans une seule chair : *Quam- « obrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit « uxori suæ; et erunt duo in carne una* (6). »

1005. Cependant ces paroles, *Croissez et multipliez*, n'ont point pour objet d'imposer à tous l'obligation du mariage ; elles nous indiquent simplement quel est le but de son institution. Dans l'état actuel de la race humaine, personne n'est, rigoureusement parlant, tenu de se marier ; les livres saints nous représentent même la virginité comme un état plus saint et plus parfait que

(1) De l'institution des Vierges, c. VI. — (2) Lettre XXII. — (3) Liv. I, des Noces et des concupiscences, c. XI. — (4) Sur le IVe liv des Sentences, dist. XXXIV, quest. I, art. I. — (5) Genèse, c. I, v. 28 — (6) Ibidem, c. II, v. 21, etc.

l'état du mariage : « Celui, dit l'Apôtre, qui marie sa fille fait bien ; « mais celui qui ne la marie pas fait mieux : *Qui matrimonio « jungit virginem suam, bene facit ; et qui non jungit, melius « facit* (1). » Ce qui est d'ailleurs conforme à la tradition de tous les temps et aux décisions de l'Église. « Si quelqu'un dit que l'état « du mariage doit être préféré à l'état de virginité ou du célibat ; « et que ce n'est pas quelque chose de meilleur et de plus heureux « de demeurer dans la virginité ou dans le célibat, que de se « marier ; qu'il soit anathème. » Ainsi s'exprime le concile de Trente (2).

ARTICLE II.

De la notion et de l'institution du sacrement de mariage.

1006. Le sacrement de mariage est un sacrement qui sanctifie l'union de l'homme et de la femme, et leur confère la grâce nécessaire pour se sanctifier dans leur état. Le but principal du mariage, comme union naturelle, est la propagation du genre humain ; mais il a été élevé à la dignité de sacrement, tant pour la sanctification des époux que pour celle de leurs enfants. Aussi, l'union sainte de l'homme et de la femme est-elle donnée par Jésus-Christ lui-même comme symbole de l'union mystérieuse qui existe entre lui et son Église, et comme un signe sensible de l'amour infini qu'il a pour nous. En effet, de tous les liens qui unissent les hommes entre eux et qui les rapprochent les uns des autres, il n'en est point de plus étroit que le mariage, qui fait de l'homme et de la femme une seule chair, *una caro*. Voilà pourquoi l'Écriture nous représente si souvent l'union de Jésus-Christ avec son Église sous l'image des noces et du mariage.

ARTICLE III.

Le mariage était-il un sacrement dans l'ancienne loi ?

1007. Le mariage n'était point un véritable sacrement dans l'ancienne loi ; il n'est devenu sacrement que par l'institution de Jésus-Christ. Cependant les Juifs et même les gentils (3), distin-

(1) Ire épître aux Corinthiens, c. VII, v. 38. — (2) Sess. XXIV, can. X. — (3) Catéchisme du concile de Trente, *sur le Sacrement de mariage*.

guant le mariage des contrats ordinaires ou purement civils, l'ont toujours regardé comme quelque chose de divin, comme une institution du Créateur, conforme à la nature et aux besoins de l'homme. Aussi, la célébration du mariage a-t-elle toujours été accompagnée de quelque bénédiction ou cérémonie religieuse. Le Seigneur lui-même a béni le mariage de nos premiers parents, quand il leur a dit : *Croissez et multipliez* (1). Raguel bénit le mariage de Sara sa fille avec Tobie : « Que le Dieu d'Abraham, d'Isaac « et de Jacob, leur dit-il, vous unisse et soit avec vous ; qu'il accom- « plisse à votre égard les benedictions qu'il leur a promises (2). » D'ailleurs, regardant l'union d'Adam avec Ève comme un symbole de l'union future de Jésus-Christ avec son Église, Tertullien (3), saint Augustin (4), Innocent III (5) et autres anciens docteurs l'appellent *sacrement*, sans toutefois la regarder comme un sacrement proprement dit.

ARTICLE IV.

Le mariage est-il un sacrement de la loi nouvelle ?

1008. Il est de foi que le mariage est un vrai sacrement de la loi nouvelle, et que ce sacrement a été institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Voici la décision du concile de Trente : « Si quelqu'un « dit que le mariage n'est pas vraiment et proprement un des sept « sacrements institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais que « c'est une invention des hommes dans l'Église, qu'il soit ana- « thème (6). » Ce dogme n'est point nouveau, il est aussi ancien que le christianisme.

1009. L'apôtre, écrivant aux Éphésiens, leur dit : « Maris, aimez « vos femmes comme Jésus-Christ a aimé son Église. Les maris doi- « vent aimer leurs femmes comme leurs propres corps. Celui qui « aime sa femme s'aime lui-même, car personne ne hait sa propre « chair, mais il la nourrit et l'entretient comme fait le Christ à l'é-

(1) Beneditque illis Deus, et ait : Crescite et multiplicamini. *Genèse*, c. I, v. 28. — (2) Et apprehendens dexteram filiæ suæ, dexteræ Tobiæ tradidit, dicens : Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob vobiscum sit, et ipse conjungat vos, impleatque benedictionem suam in vobis. *Tobie*, c. VII, *v*. 15. — (3) Liv. de l'Ame, c. XI. — (4) Liv. IX, *de Genesi ad litteram*. — (5) Lettre CCXIX. — Voyez Benoît XIV, *de Synodo*, liv. XIII, c. XXI. — (6) Si quis dixerit, matrimonium non esse vere, et proprie unum ex septem legis evangelicæ sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre ; anathema sit. *Sess*. XXIV, *can*. I.

« gard de son Église ; parce que nous sommes les membres de son « corps, nous sommes de sa chair et de ses os. A cause de cela, « l'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme, et ils seront les deux en une seule chair. Ce sacrement est grand, mais je dis dans le Christ et dans l'Église : « *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (1). » Ces paroles, *Sacramentum hoc magnum est*, se rapportent évidemment au mariage ; l'union de l'homme et de la femme, dont Dieu est l'auteur, est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré de l'union qui existe entre Notre-Seigneur et son Église. L'union des époux, par conséquent, doit être, autant que possible, aussi parfaite que l'union de l'Église avec Jésus-Christ. *Maris, aimez vos femmes comme Jésus-Christ a aimé son Église.* Or, cette union ne peut avoir lieu que par une grâce spéciale et permanente, une grâce sacramentelle. D'un autre côté, la grâce ne peut être attachée au mariage qu'en vertu d'une institution divine, que par l'ordre de Jésus-Christ. L'apôtre saint Paul suppose donc que le mariage est un vrai sacrement. C'est ainsi que l'ont entendu les Pères du concile de Florence, comme on le voit par le décret d'Eugène IV aux arméniens : « Le septième sacrement, dit ce pape, est le sacrement de mariage, qui est « le signe de l'union du Christ et de l'Église, selon ce que dit « l'Apôtre : *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in* « *Christo et in Ecclesia.* » Le concile de Cologne, de l'an 1536, prouve par ce passage que le mariage est un vrai sacrement. Le concile de Trente nous donne la même interprétation : « C'est le « même Jésus-Christ, l'auteur et le consommateur de nos au- « gustes sacrements, qui, par sa passion, nous a mérité la grâce « nécessaire pour perfectionner cet amour naturel, pour affermir « cette union indissoluble et sanctifier les époux. Et c'est ce que « l'apôtre saint Paul a voulu donner à entendre, quand il a dit : « *Maris, aimez vos femmes comme Jésus-Christ a aimé l'Eglise,* « *et s'est livré pour elle,* ajoutant : *Ce sacrement est grand, je dis* « *en Jésus-Christ et en l'Église.* Ainsi donc, le mariage dans la « loi évangélique l'emportant sur les mariages anciens par la « grâce qui vient de Jésus-Christ, c'est avec raison que les saints « Pères, les conciles et la tradition de l'Église universelle ont en- « seigné de tout temps à le mettre au nombre des sacrements de la « nouvelle loi (2). »

(1) Lettre aux Éphésiens, c. v, v. 25, 28, etc. — (2) Sess. xxiv, *Doctrine du sacrement de mariage.*

1010. En effet, saint Ignace d'Antioche, martyr, dit que « les fidèles qui veulent se marier doivent le faire par l'intervention de l'évêque, *ex sententia episcopi*, afin que le mariage soit selon le Seigneur (1). » Cet homme apostolique regardait donc le mariage, non comme un pur contrat naturel ou civil, mais bien comme quelque chose de sacré, comme une institution qui était du domaine de la religion, comme un sacrement.

1011. Tertullien, mort en 215, s'exprime en ces termes : « Comment pourrions-nous expliquer la félicité de ce mariage, qui se forme sous les auspices de l'Église, que l'oblation du sacrifice confirme, auquel la bénédiction met le sceau, que les anges proclament dans le ciel, et que le Père éternel ratifie (2)? » N'a-t-on pas droit de conclure de ce témoignage que, du temps de Tertullien, le mariage des fidèles était honoré comme un sacrement, à la célébration duquel prenaient part et les ministres de l'Église, et les anges, et le Père céleste? Suivant Origène (3), saint Athanase (4), saint Chrysostome (5), il y a une grâce particulière attachée à l'union de l'homme et de la femme. Le mariage, dit Innocent Ier, est *fondé sur la grâce divine* (6). Aussi le pape Sirice, mort en 384, dans sa lettre à Himérius, évêque de Tarragone, déclare que la femme qui viole par son infidélité la bénédiction qu'elle a reçue de la main du prêtre, se rend coupable de *sacrilége*, c'est-à-dire de la profanation du sacrement. Saint Épiphane (7) et saint Cyrille d'Alexandrie (8) enseignent que Notre-Seigneur a assisté aux noces pour y *bénir le mariage, et sanctifier par la grâce le principe de la génération humaine*. Saint Basile (9) et les Pères du concile de Carthage, de l'an 398 (10), nous parlent de la *bénédiction* des mariages, et de la promesse *du royaume des cieux* faite à ceux qui se marient chrétiennement. Saint Ambroise donne au mariage le nom de *sacrement céleste* (11). Saint Augustin dit que, « dans les mariages des chrétiens, la sainteté du sacrement fait plus que la fécondité : *In nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri* (12). » Et ailleurs : « Dans l'Église, ce n'est pas seulement le lien du mariage qui est recommandable, mais encore

(1) Lettre à saint Polycarpe. — (2) Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet? *Liv.* II, AD UXOREM. — (3) Traité VII, sur saint Matthieu. — (4) Lettre à Ammonius. — (5) Homélie LXVI, sur la Genèse. — (6) Lettre à Victrice de Rouen. — (7) Hérésie LXVII. — (8) Liv. II, sur saint Jean, c. XXII. — (9) Homélie VII, sur l'Hexaméron. — (10) Can. XVII. — (11) Liv. VII, sur Abraham, c. VII. — (12) De Bono conjugali, c. XVIII.

« le sacrement : *In Ecclesia, nuptiarum non solum vinculum,* « *sed etiam sacramentum commendatur* (1). » Saint Léon le Grand appelle le mariage sacrement, mystère nuptial, *sacramentum, nuptiale mysterium* (2).

1012. Nous nous arrêtons ; il serait trop long de citer les auteurs ecclésiastiques qui ont fleuri dans les siècles suivants. D'ailleurs, cela n'est point nécessaire ; les hérétiques du seizième siècle contre lesquels nous établissons le dogme catholique, conviennent généralement que la croyance de l'Église au sacrement de mariage remonte au moins au temps de saint Augustin. Il suffira de faire remarquer que le concile général de Latran de l'an 1179, le pape Lucius, mort en 1185, et Martin V, au concile de Constance, mettent le mariage au nombre des sacrements de la loi nouvelle.

1013. Enfin, le dogme concernant le sacrement de mariage se prouve par la croyance et la pratique générale et constante de l'Église universelle. Ainsi que nous l'avons vu dans le *Traité des sacrements* en général, les Latins et les Grecs sans distinction, les hérétiques eux-mêmes de l'Orient, s'accordent sur ce point ; tous reconnaissent que le mariage a été élevé à la dignité de sacrement par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Or, il est impossible de rendre raison d'une croyance aussi générale sans la faire remonter à l'enseignement des apôtres (3). Donc il faut admettre que le mariage est un vrai sacrement de la loi évangélique.

CHAPITRE II.

De la matière, de la forme et du ministre du sacrement de mariage.

1014. Il est hors de doute qu'il ne peut y avoir de sacrement de mariage sans contrat ; que le contrat est la base et le fondement du sacrement, et que ce contrat doit être légitime ou valide. De l'aveu de tous, le sacrement ne peut s'asseoir sur un contrat nul, car un contrat nul n'est point un contrat. On s'accorde aussi généralement à reconnaître que le contrat est la matière du sacre-

(1) Liv. de la foi et des œuvres, c. VII. — (2) Lettre II, alias XCII. — (3) Voyez, ci-dessus, le n° 579, etc.

ment, ou que le sacrement trouve sa matière dans le contrat. Mais quand il s'agit de déterminer sous quel rapport ou comment le contrat est la matière du sacrement, les théologiens ne se trouvent plus d'accord. Les uns, distinguant le contrat du sacrement, regardent le contrat comme matière, et la bénédiction du prêtre comme forme sacramentelle; les autres, en beaucoup plus grand nombre, ne voyant dans la bénédiction nuptiale qu'une cérémonie nécessaire de *nécessité de précepte et non de sacrement*, pensent que le contrat ou l'acte renferme tout à la fois la matière et la forme du sacrement, sans cependant expliquer la chose de la même manière. Ceux-ci font reposer la matière dans la tradition du pouvoir que les deux parties se donnent mutuellement l'une envers l'autre; et la forme, dans l'acceptation qu'elles font réciproquement de ce pouvoir. Ceux-là font consister la matière et la forme dans les paroles ou les signes par lesquels les deux contractants expriment leur consentement au mariage. Ces paroles, en tant qu'elles expriment la tradition du pouvoir que les parties se donnent mutuellement, constituent la matière; et en tant qu'elles en expriment l'acceptation, elles constituent la forme sacramentelle.

1015. Quant au ministre du sacrement, il est certain que la présence du curé des parties contractantes, ou d'un autre prêtre, délégué par le curé ou par l'évêque, est nécessaire à la validité du mariage partout où le décret du concile de Trente, concernant les mariages clandestins, est en vigueur. Il est également incontestable que le mariage des fidèles a été de tout temps béni par l'Église; mais cette bénédiction, appelée bénédiction nuptiale, est-elle nécessaire de nécessité de sacrement? Le ministère du prêtre est-il indispensable pour conférer aux époux la grâce sacramentelle? Plusieurs théologiens, d'après Melchior Cano, pensent que le prêtre est ministre du sacrement de mariage; les autres, dont le sentiment est plus commun, ne reconnaissent pas dans le mariage d'autre rit sacramentel que l'acte extérieur et sensible par lequel les parties contractantes se prennent pour époux, en se conformant aux lois de l'Église sur les empêchements dirimants. Suivant ce sentiment, Notre-Seigneur a établi le sacrement de mariage en élevant simplement à cette dignité l'union légitime de l'homme et de la femme, ou en attachant à cette union une grâce particulière qu'elle n'avait pas auparavant, la grâce qui sanctifie l'amour naturel des époux et les époux eux-mêmes. Aussi est-il remarquable que le pape Eugène IV et le concile de Trente, en parlant du mariage des chrétiens, identifient réellement le sacrement avec le con-

trat; qu'ils ne nous laissent pas voir d'autre élément ni d'autre ministre pour le sacrement que le contrat et les parties contractantes (1).

1016. Toutefois, il en est de cette question comme de celles qui concernent la matière et la forme de ce sacrement : l'Église l'abandonne aux discussions de l'école, et ne se prononce point. Ce silence ne peut être un sujet d'inquiétude pour les fidèles, ni un triomphe pour les ennemis du dogme catholique ; car, dans chaque mariage contracté selon les formalités prescrites par l'Église, on trouve tout ce qui constitue le sacrement, c'est-à-dire une matière, une forme et un ministre qui applique l'une et l'autre, quoique nous ne puissions définir en quoi précisément consistent ces trois choses. Il suffit de savoir et chacun sait qu'il y a certainement sacrement, toutes les fois que deux personnes habiles à contracter mariage se prennent et s'acceptent mutuellement pour époux, et qu'un prêtre leur donne la bénédiction nuptiale.

CHAPITRE III.

Du sujet du sacrement de mariage.

ARTICLE I.

Des conditions requises pour le sacrement de mariage.

1017. Il n'y a pas de sacrement dans le mariage sans contrat ; le contrat est la base et le fondement du sacrement. Il faut donc de toute nécessité, pour le sacrement de mariage, que les parties soient habiles à se marier, et que le contrat ou l'acte par lequel elles se marient réunisse toutes les conditions requises à la validité des contrats en général. Il est indispensable par conséquent que les parties contractantes consentent au mariage, car il n'y a pas de contrat sans consentement. Et ce consentement doit être intérieur, réel et non fictif, extérieur ou manifesté, réciproque, et donné librement de part et d'autre (2).

1018. Mais le contrat, même légitime, ne suffit pas : le bap-

(1) Voyez la *Théologie morale* à l'usage des curés, tome II, n° 749, etc. — Voyez ce que nous avons dit dans la *Théologie morale*, *tom.* II, *n°* 746, *etc.*

tême étant comme la porte des autres sacrements, il n'y a que ceux qui sont baptisés qui peuvent recevoir le sacrement de mariage. Le mariage des Juifs et des païens peut bien être valide comme contrat, mais il ne peut l'être comme sacrement. Il n'est pas même probable que le fidèle qui se marie avec une infidèle, en vertu d'une dispense du souverain pontife, reçoive le sacrement; car ce n'est ni l'union du mari ni l'union de la femme, mais bien l'union de l'homme et de la femme, qui est le signe de l'union de Jésus-Christ et de son Église, et qui a été élevée à la dignité de sacrement. Si, lorsque les infidèles embrassent la foi, on ne leur fait point renouveler leur mariage, si on ne le bénit point, c'est parce que, suivant les uns, ce mariage devient sacrement par suite du baptême qu'ils reçoivent; ou que, selon d'autres, il n'est plus matière apte au sacrement; ou enfin, parce que la bénédiction nuptiale qu'on donnerait alors pourrait faire croire aux fidèles qu'on regarde leurs mariages comme nuls; ce qui les éloignerait de la vraie religion.

1019. Mais les hérétiques et les schismatiques, qui observent pour le mariage les règles de l'Église, contractent validement; ils reçoivent même le sacrement, de l'aveu de tous, s'ils reçoivent la bénédiction nuptiale. Ceux même d'entre eux qui ne reconnaissent pas le sacrement de mariage le reçoivent probablement, sans recevoir la bénédiction du prêtre; en se mariant, ils ont l'intention au moins implicite de le faire chrétiennement. Nous disons *probablement*, car il est *probable* que tout mariage contracté validement parmi les chrétiens est tout à la fois contrat et sacrement. Quoi qu'il en soit, l'Église n'exige point que les hérétiques ou schismatiques qui, après avoir validement contracté mariage, retournent à l'unité, se présentent devant un prêtre pour renouveler leur consentement, et recevoir la bénédiction nuptiale.

1020. Le vrai chrétien n'entre dans l'état du mariage que pour accomplir les desseins de Dieu sur lui, ne se proposant point d'autres motifs que ceux qui doivent déterminer l'union de l'homme et la femme. « Le premier de ces motifs, dit le catéchisme du concile de Trente, c'est l'instinct naturel qui porte les deux sexes à s'unir, dans l'espérance de se secourir et de s'aider mutuellement,
« afin de supporter plus aisément les incommodités de la vie, les
« infirmités et les peines de la vieillesse. Le second motif est d'avoir
« des enfants, moins pour laisser des héritiers de ses biens et de ses
« richesses, que pour donner à Dieu des serviteurs fidèles. Telle était

« l'intention des saints patriarches de l'ancienne loi lorsqu'ils ame-« naient des épouses. Et c'est pourquoi l'ange Raphaël, apprenant « à Tobie le moyen de repousser les attaques du démon, lui disait : « *Je vous montrerai qui sont ceux sur qui le démon a de la puis-« sance ; ce sont ceux qui entrent dans le mariage pour satisfaire « leurs passions sans raison, éloignant Dieu de leur pensée et de « leur cœur : le démon est tout-puissant sur eux.* Puis l'ange « ajoute : *Vous prendrez donc Sara avec la crainte du Seigneur, « dans le désir d'avoir des enfants, et non de satisfaire vos pas-sions, afin que vous obteniez dans vos enfants la bénédiction « promise à la race d'Abraham* (1). Et c'est là la fin véritable pour « laquelle Dieu a institué le mariage dès le commencement. Aussi « ceux-là commettent-ils un grand crime, qui empêchent, par quel-« que moyen que ce soit, la conception ou la naissance des enfants ; « c'est une conspiration d'homicide contre nature : *Hæc enim homi-« cidarum impia conspiratio existimanda est.* Le troisième motif « n'a lieu que depuis que le premier homme a perdu, par le pé-« ché, l'innocence dans laquelle il avait été créé, et que la concu-« piscence a commencé à se révolter contre la droite raison. Dès « lors celui qui sent sa faiblesse, et qui ne veut point combattre les « révoltes de la chair, peut user du mariage comme d'un remède « contre la concupiscence. C'est ce qui a fait dire à saint Paul : *Que « chaque mari vive avec sa femme et que chaque femme vive avec « son mari, afin d'éviter la fornication.* Puis, après avoir dit qu'*il « est bon de s'abstenir quelquefois de l'usage du mariage pour « vaquer à la prière*, il ajoute que *les époux doivent ensuite vivre « ensemble comme auparavant, de peur que le démon ne les tente « à cause de leur incontinence* (2). »

1021. « Tels sont les motifs qui doivent, l'un ou l'autre, dé-« terminer et diriger celui qui veut contracter mariage d'une ma-« nière sainte et pieuse, comme il convient aux enfants des saints. « Que si quelques-uns étaient portés encore par d'autres causes à « se marier, et que dans le choix d'une épouse ils eussent princi-« palement en vue les richesses, la beauté, l'éclat de la naissance, « la ressemblance du caractère, ou l'espérance de laisser des héri-« tiers, ils ne seraient point pour cela blâmables, puisque de telles « fins ne sont point contraires à la sainteté du mariage. Ainsi, « nous ne voyons pas dans l'Écriture que Jacob ait été coupable « pour avoir préféré Rachel à Lia, à cause de sa beauté (3). »

(1) Liv. de Tobie, c. VI, v. 16. — (2) Ire lettre aux Corinthiens, c. VII, v. 2 et 5. — (3) Catéchisme du concile de Trente, *sur le sacrement de mariage.*

1022. Pour recevoir dignement et avec fruit le sacrement de mariage, il faut être en état de grâce. Celui qui le recevrait ayant la conscience d'un péché mortel se rendrait coupable de sacrilége, et se priverait de la grâce si nécessaire aux époux (1). Le sacrement de mariage est un sacrement *des vivants;* il ne confère point la grâce qui justifie, qui réconcilie le pécheur, mais la grâce qui augmente la justice. Ce n'est que par extraordinaire qu'il remet le péché mortel (2). Mais il est assez probable que quand le sacrement de mariage n'a pas eu son effet, faute de disposition de la part de ceux qui l'ont reçu, la grâce sacramentelle revit par la pénitence.

1023. Enfin, on doit, pour le mariage, se conformer aux lois de l'Église, concernant et les empêchements *dirimants* qui rendent le mariage *nul*, et les empêchements *prohibants* qui le rendent *illicite*, sans porter atteinte à sa validité. Nous avons expliqué, dans la *Théologie morale* (3), les différentes espèces d'empêchements; nous nous bornerons donc à examiner ici, premièrement, si l'Église a le pouvoir d'établir des empêchements de mariage; secondement, si ce pouvoir appartient aux gouvernements temporels.

ARTICLE II.

L'Église a-t-elle le pouvoir d'établir des empêchements de mariage.

1024. Luther et Calvin ont prétendu que l'Église n'avait pas le droit de statuer sur le mariage. Launoy, docteur de Sorbonne, tout en convenant que l'Église a pu établir des empêchements de mariage, prétend que ce pouvoir ne lui appartient pas en propre, et qu'elle le tient des gouvernements temporels. Cette erreur a trouvé des apologistes parmi les jansénistes et les parlementaires. D'autres docteurs, surtout parmi les jurisconsultes français, attribuant à la puissance séculière le droit d'établir des empêchements dirimants quant au contrat naturel, et indirectement quant au sacrement, qui ne peut exister sans contrat, n'accordent à l'Église le même pouvoir que pour ce qui regarde le sacrement, et non pour ce qui tient au contrat naturel : de sorte que le mariage, contracté même avec un empêchement dirimant et canonique, se-

(1) Voyez ce que nous avons dit sur cette question dans la *Théologie morale*, *tom*. II, *etc*. — (2) Ibidem, n° 22.

rait valable, non comme sacrement, mais comme contrat naturel et civil, s'il était d'ailleurs conforme aux lois de l'État. Si, au contraire, il manquait au mariage une formalité prescrite par les lois civiles sous peine de nullité, il serait nul et quant au contrat et quant au sacrement, lors même qu'il réunirait toutes les conditions requises par les lois ecclésiastiques. D'autres enfin reconnaissent dans l'Église le droit inhérent à sa constitution de mettre des empêchements au mariage, qui le rendent nul, invalide, et quant au contrat et quant au sacrement; mais, ne se tenant pas suffisamment en garde contre les préjugés parlementaires, ils accordent la même prérogative aux puissances de la terre. Nous avons donc à examiner quel est le pouvoir de l'Église et des gouvernements sur le mariage des chrétiens, considéré comme contrat et comme sacrement.

§ I. *Du pouvoir de l'Église sur le mariage.*

1025. C'est un dogme catholique, un article de foi, que les causes matrimoniales appartiennent aux juges ecclésiastiques; que l'Église peut, en vertu d'un pouvoir qui lui est propre, établir des empêchements de mariage, non-seulement prohibitifs, mais dirimants; des empêchements qui, en rendant les parties inhabiles à contracter, rendent le mariage nul, invalide. Voici les décrets du concile de Trente : « Si quelqu'un dit que les causes matrimo- « niales ne sont pas du ressort du tribunal de l'Église, qu'il soit « anathème (1). Si quelqu'un dit que l'Église n'a pu mettre des « empêchements dirimants au mariage, ou qu'elle a erré quand « elle y en a mis, qu'il soit anathème (2). Si quelqu'un dit que les « clercs qui sont dans les ordres sacrés, ou les réguliers qui ont fait « profession solennelle de chasteté, peuvent contracter mariage, « et que ce mariage ayant été contracté est bon et valide, nonobs- « tant la loi ecclésiastique ou le vœu qu'ils ont fait..., qu'il soit « anathème (3). » Pouvait-on exprimer plus clairement le pouvoir de l'Église relativement aux empêchements de mariage, pouvoir divin, inhérent à la constitution de l'Église? Le concile de Trente n'eût-il pas tendu un piége aux fidèles, si, en décidant d'une

(1) Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos; anathema sit. *Sess.* XXIV, *can.* XII. — (2) Si quis dixerit Ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia, vel in eis constituendis errasse; anathema sit *Ibidem, can.* IV. — (3) *Ibidem, can.* IX.

manière aussi solennelle que l'Église *peut* établir des empêchements qui annulent le mariage, il eût voulu parler d'un pouvoir d'emprunt, ou subordonné à la puissance temporelle?

1026. Les empêchements dont il s'agit ne sont pas seulement des obstacles à la confection du sacrement; ils rendent le contrat lui-même invalide, en s'opposant efficacement à la formation de tout engagement naturel, du lien matrimonial. Celui qui est arrêté par un empêchement canonique est tout à la fois *inapte* à recevoir le sacrement et inhabile à contracter; et ce n'est même que parce qu'il ne peut contracter, que le sacrement, se trouvant sans base et sans fondement, manque de matière, et devient absolument nul. En effet, quiconque fait attention aux termes des décrets qu'on vient de citer, remarque que les empêchements tombent directement sur le contrat de mariage : ce sont des obstacles à la validité du mariage, *impedimenta matrimonium dirimentia;* les clercs institués dans les ordres sacrés ne peuvent contracter mariage, *matrimonium contrahere;* le concile frappe d'anathème celui qui prétend que ce contrat est valide, *contractumque validum esse*. Ailleurs, il rend tout à fait inhabiles à contracter, *ad contrahendum omnino inhabiles reddit,* ceux qui entreprennent de contracter mariage, *matrimonium contrahere*, autrement qu'en la présence du curé et de deux ou trois témoins; et ordonne que de tels contrats soient nuls et invalides, les cassant et les annulant par son décret : *et hujusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos præsenti decreto irritos facit et annullat* (1). Aussi, la bulle *Autorem fidei*, du 28 août 1794, qui a été adressée par Pie VI *à tous les fidèles*, et qui a été reçue par toutes les Églises sans réclamation, condamne comme *hérétique*, et comme *subversive des canons du concile de Trente,* la doctrine du synode de Pistoie, où l'on soutenait que le droit d'apporter des empêchements dirimants au contrat de mariage n'appartient *originairement* qu'à la puissance civile. Cette constitution déclare que l'Église *a toujours pu* et qu'*elle peut*, en vertu d'un droit qui lui est propre, *jure proprio*, établir des empêchements qui non-seulement empêchent le mariage, mais le rendent nul quant au lien : *quæ matrimonium non solum impediant, sed et nullum reddant quoad vinculum*. On doit donc regarder comme absolument nuls, et quant au sacrement et quant au contrat naturel, les mariages de ceux qui, sans être légitimement dispensés, n'observent

(1) Ibidem, Décret de la réformation du mariage.

pas les formalités prescrites par l'Église sous peine de nullité.

1027. La doctrine du concile de Trente et de la constitution dogmatique du pape Pie VI n'est point nouvelle : on ne prouvera jamais que l'Église ait inventé aucun dogme, qu'elle se soit écartée de l'enseignement des livres saints ou des traditions apostoliques.

1028. D'ailleurs, il est facile de prouver que cette doctrine a son fondement dans la tradition générale, constante et suivie depuis les apôtres jusqu'à nous. Voici ce que saint Paul écrivait aux Corinthiens : « Quant aux personnes mariées, ce n'est pas moi, « mais le Seigneur, qui ordonne que la femme ne se sépare point de « son mari. Et si elle s'en sépare, qu'elle garde la continence, ou « qu'elle se réconcilie avec son mari; et que le mari, de même, ne « quitte point sa femme. » Puis il ajoute : « Pour ce qui est des au-« tres, ce n'est pas le Seigneur, mais c'est moi qui leur dis : Si un « de nos frères a une femme qui soit infidèle, et qu'elle consente à « habiter avec lui, qu'il ne se sépare point d'avec elle. Et si une « femme fidèle a un mari infidèle, et qu'il consente à demeurer avec « elle, qu'elle ne se sépare point d'avec lui... Que si la partie infi-« dèle se sépare, qu'elle se sépare; car alors notre frère ou notre « sœur n'est point assujetti à une telle servitude. Dieu nous a ap-« pelés à vivre en paix (1). » Ce règlement, concernant le mariage dont l'une des parties a embrassé la foi, n'émane pas directement de Jésus-Christ; c'est saint Paul lui-même qui l'a porté, *dico ego, non Dominus*, et comme ministre de l'Église, et comme interprète de ces paroles de Notre-Seigneur à ses apôtres : « Tout ce « que vous lierez sur la terre, sera lié dans le ciel; et tout ce que « vous délierez sur la terre, sera délié dans le ciel (2). » Saint Paul reconnaissait donc, dans l'Église, le droit de régler ce qui regarde le mariage sans l'intervention des princes.

1029. Saint Ignace, disciple des apôtres saint Pierre et saint Jean, s'exprime ainsi dans sa *lettre* à saint Polycarpe : « Recom-« mandez à nos sœurs d'aimer le Seigneur, et de vivre avec leurs « maris dans une grande soumission d'esprit et de corps; exhortez « aussi nos frères, au nom de Jésus-Christ, à les aimer comme il

(1) Cæteris ego dico, non Dominus : Si quis frater uxorem habet infidelem, et hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam. Et si qua mulier fidelis habet virum infidelem, et hic consentit habitare cum illa, non dimittat virum... Quod si infidelis discedit, discedat : non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi : in pace autem vocavit nos Deus. *Ire épître aux Corinthiens*, c. VII, *v*. 11, *etc*. — (2) Saint Matthieu, c. XVI, v. 19.

« aime son Eglise. Si quelqu'un peut garder la continence pour « honorer la chair de Jésus-Christ, qu'il la garde, mais sans va- « nité; car s'il s'en glorifie, il se perdra; s'il se croit au-dessus de « son évêque à cause de l'excellence de ce don, il tombe dans la « mort. Quant aux personnes qui veulent s'unir ensemble par le « mariage, elles doivent le faire du *consentement et avec l'autorité* « *de l'évêque*, afin que le mariage, étant exempt de toute cupi- « dité, *soit selon Dieu*, et que tout se fasse pour sa gloire (1). » Le mariage était donc, dans l'origine du christianisme, soumis à l'autorité de l'Église. Tertullien parle de l'empêchement de *disparité de culte :* « Nous ne nous marions point, dit-il, avec les « infidèles; *non nubimus etnicis* (2). » Dira-t-on que cet empêchement vient des empereurs païens? Suivant le même docteur, ce mariage des chrétiens se faisait sous les auspices de l'Église, *matrimonium conciliat Ecclesia* (3).

1030. Le concile d'Elvire, qui se tint vers l'an 305, établit ou sanctionne l'empêchement du vœu à l'égard des vierges qui se consacrent à Dieu, et veut qu'on traite comme adultères celles qui ont violé *le pacte de la virginité*, en défendant de les réconcilier, même à l'article de la mort (4). Il défend aussi, de la manière la plus expresse, de marier des filles chrétiennes avec des gentils (5); et ne permet point, ni aux évêques, ni aux prêtres, ni aux diacres, qui ont reçu les ordres après leur mariage, de vivre maritalement avec leurs femmes (6). D'où l'on infère qu'il leur était défendu, à plus forte raison, de se marier après l'ordination. Enfin, nous trouvons l'empêchement d'affinité dans les actes de ce concile, aux canons LXI et LXVI.

1031. L'affinité est aussi mise au nombre des empêchements dirimants par le concile de Néocésarée, de l'an 314. En voici le dispositif : « La femme qui a épousé (successivement) les deux « frères ne peut être réconciliée, même à l'heure de la mort, à « moins qu'elle ne promette de rompre son mariage, *solvere ma-* « *trimonium* (7). » On ne peut rien de plus exprès. Le concile d'Ancyre, de la même année, fait un règlement sur le rapt, ordonnant que les filles qui ont été enlevées après avoir été fiancées soient rendues à ceux à qui elles avaient donné leur parole, lors

(1) Decet vero ut mariti et maritæ, cum episcopi arbitrio conjugium faciant; quo nuptiæ juxta Dominum sint, non autem juxta cupiditatem. Omnia ad honorem Dei fiant. *Lettre à saint Polycarpe.* — (2) De la Couronne du soldat, c. XIII. — (3) *Liv.* II, AD UXOREM, *c.* IX. — (4) Can. XIII. — (5) Can. XV, XVI et XVII. — (6) Can. XXXI. — (7) Can. II.

même qu'elles auraient été corrompues par leurs ravisseurs (1).

1032. Saint Basile, mort en 379, nous a transmis plusieurs règles sur le mariage, dans sa lettre canonique à Amphilochius. Regardant comme une *fornication* et non comme un *mariage* l'union de ceux qui ont place dans le *canon* de l'Église, c'est-à-dire, ainsi que l'explique Balsamon, des clercs, des moines et autres personnes consacrées à Dieu, il veut que cette union soit rompue : *Canonicorum fornicatio pro matrimonio non reputetur, sed eorum conjunctio cum eo divellatur* (2). Aussi déclare-t-il que les vierges qui abandonnent leur profession doivent être punies comme des adultères : *Virgo autem adulteræ judicio subjicitur* (3). Il ne permet pas non plus qu'un homme épouse les deux sœurs, ni la veuve de son frère. Puis, citant la lettre qu'il avait écrite à Diodore, il ajoute : « Celui qui a épousé la femme « de son frère ne sera point admis, qu'il ne se soit séparé d'elle : « *non prius admittetur, quam ab ea recesserit* (4). » Remarquez : ce n'est point saint Basile qui introduit cet empêchement ; il témoigne au contraire qu'il était en vigueur de son temps ; il invoque *la coutume* comme *ayant force de loi* dans l'Église, coutume ancienne, qu'il dit *avoir été transmise par de saints personnages*. Il conclut qu'on ne doit point regarder comme un mariage l'union illicite de celui qui a épousé la sœur de sa femme ; et que les conjoints ne seront admis à la communion qu'après avoir rompu leur mariage : *Id neque conjugium esse censendum, neque talem ad ecclesiasticum cœtum admittendum, priusquam a se invicem dirimantur* (5). Évidemment, il s'agit ici d'un empêchement dirimant. Or, nous le demandons, quelles sont les lois civiles qui l'ont établi? Et ces saints personnages qui l'ont transmis, ne sont-ce pas les Pères apostoliques, les évêques successeurs des apôtres? Il est donc constant qu'au quatrième siècle il y avait des empêchements dirimants de mariage, établis par l'Église sans le concours de la puissance temporelle. Aussi, le pape Sirice, qui est monté sur la chaire de Pierre en 384, écrivant à Himérius, évêque de Tarragone, confirme la loi qui défend aux clercs, sous peine de déposition, d'épouser des veuves, ou de se marier une seconde fois (6) ; et prescrit le célibat aux évêques, aux prêtres et aux diacres (7). Nous trouvons des dispositions semblables dans les conciles de Carthage, de l'an 390 et 398.

1033. La possession où était l'Église, dans les premiers siècles,

(1) Can. II. — (2) Can. VI. — (3) Can. XVIII. — (4) Can. XXIII. — (5) Lettre à Diodore. — (6) Ch. XI. — (7) Ch. VII.

d'établir des empêchements de mariage, soit prohibants, soit dirimants, s'est perpétuée dans les siècles suivants. Partout et dans tous les temps on voit les papes et les conciles faire des lois sur les causes matrimoniales, ou renouveler par de solennelles sanctions les lois déjà existantes, sans attendre, pour les faire observer, qu'elles aient été reçues par les princes. En effet, à partir du cinquième siècle, on peut citer en faveur de cette possession : le pape Innocent I[er], qui, en parlant du mariage, dit qu'on doit s'en tenir à ce qu'enseignent les saintes Écritures et à ce qui a été réglé par l'autorité ecclésiastique, *a sacerdotibus instituta* (1); le pape saint Léon, qui interdit le mariage aux sous-diacres : *nec subdiaconibus quidem carnale connubium conceditur* (2); le concile de Carthage, de l'an 401, qui impose la continence aux ministres de l'Église, conformément aux anciens règlements, *secundum priora statuta* (3); un autre concile du même nom, de l'an 419, qui défend aux clercs de marier leurs enfants *à des gentils* ou *à des hérétiques* (4); un concile, tenu en Irlande vers l'an 450, où les vierges consacrées à Dieu sont déclarées *adultères*, si elles se marient; et excommuniées, *si elles ne se séparent pas* après s'être mariées (5); le concile général de Chalcédoine, de l'an 451, qui renferme la même disposition (6); le concile d'Agde, de l'an 506, qui déclare *incestueux*, *adultère*, le mariage de celui qui épouse sa belle-sœur, la cousine germaine de sa femme, sa propre cousine, la fille de son oncle, de son beau-père, de sa belle-mère; et regarde ce mariage comme nul : *Incestos vero nullo conjugii nomine deputandos* (7); le pape Symmaque, qui occupait le siége de Rome au commencement du sixième siècle; il interdit le mariage aux veuves et aux vierges qui ont embrassé la vie religieuse (8); le concile d'Orléans, de 511, qui renouvelle, au sujet du mariage, plusieurs des règlements ecclésiastiques que nous avons rapportés (9); le concile de la même ville, de l'an 533, qui ne permet pas d'épouser sa belle-mère (10); le concile de Clermont, de 535, qui confirme plusieurs canons touchant le mariage, qui étaient alors en vigueur dans l'Église (11). Nous ne finirions pas, si nous voulions rapporter toutes les décisions de saint Grégoire le Grand et des autres papes sur les causes matrimoniales

(1) Lettre XXXIII. — Voyez aussi la lettre du même pape à Victrice de Rou — (2) Lettre LXXXII. — Voyez aussi sa lettre XCII. — (3) Collection des can d'Afrique, *can.* LXX. — (4) Can. XXI. — (5) Can. XVII. — (6) Can. XVI. (7) Can. LXI. — (8) Lettre à Césaire d'Arles, art. V. — (9) Can. XVIII, XXI, etc. (10) Can. X. — (11) Can. VI, XII et XIII.

et les règlements des conciles sur la discipline de l'Église concernant le mariage des chrétiens. Il suffit de faire remarquer que les souverains pontifes et les évêques agissent toujours en leur propre nom ou au nom de l'Église, et jamais au nom des gouvernements. On ne trouve rien nulle part, dans toute l'antiquité, qui annonce qu'en réglant ce qui a rapport au mariage, ils se regardaient comme les délégués de la puissance temporelle. Aussi, les missionnaires, les hommes apostoliques, les évêques qui ont prêché l'Évangile parmi les infidèles, ont toujours suivi, pour les mariages de ceux qu'ils ont convertis à la foi, les lois de l'Église : preuve sans réplique qu'on les regardait comme obligatoires par elles-mêmes. Elles n'ont jamais eu la sanction des princes païens. Dira-t-on que l'Église a empiété sur les droits de la puissance temporelle; qu'elle a usurpé un pouvoir qu'elle n'avait point? Mais comment concilier cette usurpation avec la promesse que Jésus-Christ a faite à son Église, d'être avec elle tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles? Ne confessons-nous pas que l'Église est *sainte*, en récitant le symbole des apôtres? Non, l'Église de Dieu, comme le dit saint Augustin, n'approuve, ni ne tait, ni ne fait rien qui soit contre la foi ou les bonnes mœurs, contre la justice : *Ecclesia Dei quæ contra fidem sunt aut bonam vitam, nec approbat, nec tacet, nec facit* (1).

1034. A ces autorités nous ajouterons quelques réflexions : d'abord il n'en est pas du mariage comme du contrat de vente, du contrat de louage, du bail à cheptel, contrats purement naturels et civils; c'est un contrat divin, un pacte religieux. Ainsi que nous l'apprennent les saintes Écritures, le mariage a été institué par le Créateur; c'est Dieu lui-même qui en a déterminé la fin et posé les principales conditions. Le mariage est donc soumis au domaine de la religion ; c'est à l'Église à interpréter les livres saints, et les lois divines qu'ils contiennent; c'est à elle à nous faire observer ces lois, par les règlements qu'elle juge plus conformes à leur esprit. D'ailleurs, le mariage a toujours été regardé, même chez les Juifs et les gentils, comme une espèce de sacrement, comme une chose sacrée; et il est devenu, en vertu de l'institution de Jésus-Christ, un véritable sacrement, un sacrement proprement dit pour les chrétiens. Or, l'Église peut, d'un pouvoir qui lui est propre, statuer sur ce qui a rapport aux sacrements, comme l'enseignent les saints Pères, et les papes et les

(1) Lettre CXIX.

concile : donc elle peut aussi régler ce qui touche au mariage, soit par des empêchements prohibitifs, soit par des empêchements dirimants. Ce n'est pas tout : le vœu de chasteté, la continence parfaite, qui est un conseil évangélique, qui nous est recommandée dans l'Évangile et dans les Épîtres de saint Paul, ne saurait être étrangère à la sollicitude de l'Église, dont les vierges forment la portion chérie du troupeau de Jésus-Christ. Mais comment l'Église pourra-t-elle exercer son pouvoir sur la continence et le vœu de chasteté, sans l'exercer en même temps sur le mariage? Enfin, ce n'est pas seulement un droit, mais un devoir pour l'Église, de s'occuper de tout ce qui peut concourir à la sanctification des fidèles. Or, évidemment la paix et la moralité des familles, le salut des époux et des enfants, dépendent principalement, ou du moins en grande partie, des mariages et de la manière dont ils se font. Donc, encore une fois, l'Église a, dans sa propre constitution, le pouvoir d'établir des lois concernant le mariage, en le défendant, sous peine de nullité, entre telles et telles personnes; ou en prescrivant, sous les mêmes peines, certaines conditions jugées nécessaires pour prévenir les abus.

1035. Toutes les objections des novateurs tombent devant les autorités qu'on vient de citer. Il en est une cependant qu'il est bon de rapporter, parce qu'elle nous donne l'occasion d'expliquer l'effet d'un empêchement dirimant. La voici : Le concile de Trente enseigne que l'Église ne peut toucher à la *substance* des sacrements (1) : elle ne peut par conséquent changer la matière du sacrement de mariage. Or, si l'Église pouvait mettre au mariage des empêchements dirimants, elle pourrait par là même changer la matière de ce sacrement; puisque, en établissant un nouvel empêchement, elle ferait que le consentement des parties ou le contrat, qui était auparavant la matière valable et légitime du sacrement de mariage, cessât de l'être par cet empêchement. Donc elle ne peut établir aucun empêchement dirimant.

1036. Cette difficulté ne peut être sérieuse pour un catholique; il sait que le concile de Trente, représentant l'Église universelle, ne saurait être en contradiction avec lui-même. Ainsi donc, puisque d'un côté les Pères du concile déclarent que l'Église respecte la substance des sacrements, *salva illorum substantia;* et que de l'autre, loin d'être arrêtés par cette même objection qu'ils ont discutée avant de formuler leurs décrets, ils ont solennellement

(1) Sess. XXI, ch. II.

décidé, de la manière la plus expresse, que l'Église peut établir des empêchements dirimants qui annulent le mariage, c'est-à-dire qui l'empêchent d'être valide, il faut de toute nécessité reconnaître que ces empêchements ne portent point atteinte à la substance de ce sacrement. En effet, l'Église ne serait censée changer la substance ou la matière d'un sacrement qu'autant que, par suite d'un décret, l'élément, le rite extérieur, qui est, d'après l'institution de Notre-Seigneur, la matière de ce sacrement, cesserait d'être la matière sacramentelle. Elle changerait, par exemple, la matière du baptême, si elle réglait que l'eau naturelle ne sera plus suffisante pour le sacrement de la régénération ; ou, pour ce qui regarde l'eucharistie, que le pain et le vin ne seront plus la matière de la consécration. Elle changerait la matière du sacrement de mariage, si elle déclarait que le consentement légitime des parties contractantes ou le contrat valide, c'est-à-dire le contrat revêtu de toutes les formalités prescrites sous peine de nullité, cessera, même en demeurant valide, d'être matière sacramentelle. Mais ce n'est point ce qui arrive lorsque l'Église établit un empêchement dirimant : elle fait, il est vrai, que, dans telle ou telle circonstance, le contrat de mariage cesse de pouvoir être valide; comme à peu près un simple particulier en altérant substantiellement l'eau ou le vin, fait que cette eau ou ce vin cesse de pouvoir servir pour le baptême ou pour l'eucharistie. Mais elle ne fait point, et nous reconnaissons, comme elle le reconnaît elle-même, qu'elle ne peut faire qu'un contrat, étant valide et demeurant valide, ne soit point la matière du sacrement de mariage. Non, elle n'empêche pas qu'il y ait sacrement lorsque les parties contractent validement, et que la forme sacramentelle s'applique à la matière par qui de droit. Elle ne l'empêche pas et ne peut l'empêcher, parce que son pouvoir ne s'étend point sur la substance des sacrements. Et c'est parce qu'elle ne peut aller jusque-là, qu'un empêchement dirimant établi par l'Église n'est et ne peut être un obstacle à l'existence et à la validité du sacrement de mariage, qu'autant qu'il est véritablement un obstacle à l'existence et à la validité du contrat ou du lien matrimonial.

§ II. *Du pouvoir des gouvernements temporels sur le mariage.*

1037. Les gouvernements temporels peuvent, sans contredit, régler ce qui a rapport aux effets civils du mariage, aux droits res-

pectifs des époux sur les biens de la communauté matrimoniale. En un mot, la puissance séculière a droit de statuer sur le temporel du mariage; mais voilà tout son domaine. Elle ne peut, ni directement ni indirectement, porter atteinte au sacrement de mariage; elle ne peut par conséquent annuler le contrat naturel, sans lequel il n'y a pas de sacrement. Les lois humaines ou civiles, dit saint Thomas, ne suffisent pas pour établir des empêchements de mariage; il est nécessaire que l'autorité de l'Église intervienne. « Prohibitio legis humanæ non sufficeret ad impedimentum ma- « trimonii, nisi legi interveniret Ecclesiæ auctoritas, quæ idem in- « terdiceret (1). » Ce n'est pas un article de foi, mais ce n'est point non plus une de ces questions que l'Église abandonne aux discussions de l'école. Attribuer aux puissances de la terre le pouvoir d'établir des empêchements qui invalident le contrat et le sacrement de mariage, ce serait une erreur contraire aux décrets du concile de Trente, aux décisions du saint-siége, et à la pratique généralement suivie dans l'Église, où l'on ne reconnaît pas d'autre cause de nullité pour le mariage des chrétiens que la violation des lois divines ou canoniques.

1038. D'abord, suivant le concile de Trente, « on ne doit pas « douter que les mariages clandestins, contractés librement par les « parties, ne soient valides et de véritables mariages, tant que « l'Église ne les a point rendus nuls : *Quamdiu Ecclesia ea irrita* « *non fecit.* » Puis le concile ajoute « qu'on doit condamner, et il « condamne lui-même à la peine d'anathème, ceux qui nient que « ces mariages soient véritables et valides (2). » Or, évidemment, ce concile n'aurait pu parler de la sorte, si la puissance temporelle avait le droit d'établir des empêchements dirimants, puisqu'elle pourrait annuler les mariages qui ne seraient point annulés par l'Église. Le concile de Trente croyait donc qu'il n'appartenait qu'à l'Église de statuer sur la validité ou l'invalidité des mariages.

1039. Le même concile a porté le décret suivant : « Si quelqu'un « dit que les causes matrimoniales ne sont point du ressort des « juges ecclésiastiques, qu'il soit anathème (3). » Il s'agit, dans ce canon, des causes qui concernent et le sacrement de mariage et le contrat, qui en est la matière. Or, il n'appartient point à la puissance temporelle, aux tribunaux séculiers de prononcer sur les causes de cette nature; elles sont toutes soumises à la juridic-

(1) Sur le IVe liv. des Sentences, dist. 42, quest. II, art. 2. — (2) Sess. XXIV, can. I. — (3) Ibidem, can. XII.

tion de l'Église, aux tribunaux ecclésiastiques, toutes sans exception. Le concile ne distingue point ; ses paroles sont générales. Et c'est ainsi que l'entend Pie VI dans sa lettre à l'évêque de Motola : « L'Église, dit ce pape, à qui a été confié tout ce qui regarde les « sacrements, a *seule tout droit* et tout pouvoir d'assigner la forme « au *contrat* de mariage, élevé à la dignité plus sublime de sacre« ment, et par conséquent de juger de la *validité* ou de l'*invali*« *dité* des mariages. Cela est si clair et si évident, que, pour obvier « à la témérité de ceux qui, par écrit ou de vive voix, ont soutenu, « comme plusieurs le font encore, des choses contraires au senti« ment de l'Église catholique et à la coutume approuvée depuis le « temps des apôtres, le saint concile de Trente a cru devoir joindre « (à ses décrets) un canon spécial, où il déclare généralement ana« thème quiconque dira que les causes matrimoniales n'appartien« nent pas aux juges ecclésiastiques. Nous n'ignorons pas qu'il en « est quelques-uns qui, accordant beaucoup trop à l'autorité des « princes séculiers, et interprétant les paroles de ce décret d'une « manière captieuse, cherchent à soutenir leurs prétentions en ce « que les Pères de Trente ne s'étant pas servis de cette formule : « *aux seuls juges ecclésiastiques*, ou, *toutes les causes matrimo*« *niales*, ont laissé aux juges laïques le pouvoir de connaître des cau« ses matrimoniales, dans lesquelles il s'agit d'un simple fait ; mais « nous savons aussi que cette subtilité et ces artificieuses vétilles « n'ont aucun fondement, car les paroles du canon sont tellement « générales, qu'elles renferment et embrassent toutes les causes : « *verba canonis ita generalia sunt omnes, ut causas comprehen*« *dant et complectantur*. Quant à l'esprit ou à la raison de la loi, « telle en est l'étendue, qu'il ne reste lieu à aucune exception ni à « aucune limitation ; car si ces causes appartiennent au jugement « *seul* de l'Église, par cette raison que le contrat matrimonial est « vraiment et proprement un des sept sacrements de la loi évangé« lique, comme cette raison, tirée du sacrement, est commune à « toutes les causes matrimoniales, de même aussi toutes ces causes « doivent regarder *uniquement* les juges ecclésiastiques, la raison « étant la même pour toutes. Tel est aussi le sentiment univer« sel des canonistes, sans excepter ceux que leurs écrits ne mon« trent que trop n'être aucunement favorables aux droits de l'É« glise. En effet, pour nous servir des paroles de Van Espen, *il est* « *reçu, d'un consentement unanime, que les causes des sacrements* « *sont purement ecclésiastiques ; et que quant à la substance de* « *ces sacrements, elle regarde exclusivement le juge ecclésias-*

« *tique, et que le juge séculier ne peut rien statuer sur leur vali-*
« *dité ou invalidité, parce que, de leur nature, elles sont pure-*
« *ment spirituelles. Et certes, s'il est question de la validité du*
« *mariage même, le seul juge ecclésiastique est compétent, et lui*
« *seul en peut connaître* (1). »

1040. Le pape n'en demeure pas là. Comme l'évêque de Motola s'était permis de juger en appel, comme délégué du roi des Deux-Siciles, une cause matrimoniale jugée en première instance à la cour archiépiscopale de Naples, Pie VI ajoute : « Il est temps main« tenant que nous vous indiquions les peines que les canons infli« gent dans ces cas. Déjà vous connaissez le décret du concile de « Trente, qui soumet à l'anathème tous ceux qui nient que les « causes matrimoniales appartiennent à l'Église et aux juges ecclé« siastiques. Or, il est certain que ce canon comprend non-seule« ment ceux qui enseignent que les puissances souveraines du siè« cle ont le pouvoir de faire des lois sur le mariage, mais encore « ceux qui autorisent cette doctrine par leurs actes. » Il est important de faire remarquer que ce pape ne parle point ici comme un simple docteur, mais bien, ainsi qu'il le dit lui-même dans sa lettre, *comme celui qui, étant assis sur la chaire de Pierre, a reçu de Notre-Seigneur le pouvoir d'enseigner et de confirmer ses frères.*

1041. C'est aussi la doctrine d'Urbain VIII. Gaston, frère de Louis XIII, ayant épousé Marguerite de Lorraine sans le consentement du roi, Louis XIII consulta l'assemblée du clergé de 1635 sur cette question : « Si les mariages des princes du sang qui peu« vent prétendre à la succession de la couronne peuvent être vala« bles et légitimes sans le consentement du roi? » L'assemblée, après avoir pris l'avis de la faculté et des corps enseignants de Paris, répondit « que les coutumes des États peuvent faire que les « mariages soient nuls et non valablement contractés, quand elles « sont raisonnables, anciennes, affermies par une prescription lé« gitime, et *autorisées de l'Église* ; que la coutume de France ne « permet pas que les princes du sang, et particulièrement les plus « proches, et qui sont héritiers de la couronne, se marient sans le « consentement du roi, beaucoup moins contre sa volonté et sa dé« fense... ; que cette coutume de la France est raisonnable, an« cienne, affermie par une légitime prescription, et *autorisée de l'Église* (2). » Cette décision ayant souffert des difficultés, l'évê-

(1) Jus eccl., part. III, tit. II, c. I. — (2) Voyez les Mémoires du clergé, tom. V, etc.

que de Montpellier fut chargé de la porter à Rome, et de la soutenir auprès du pape. Mais Urbain VIII refusa de la confirmer, déclarant, par un bref, qu'il ne pouvait regarder comme nul, invalide, un mariage contracté avec toutes les conditions prescrites par le concile de Trente ; que s'il était contraire aux coutumes de France, on pouvait le déclarer nul quant *aux effets civils*, mais non quant au *lien matrimonial* (1). Il est important de remarquer que l'assemblée du clergé, qu'on vient de citer, se trouve d'accord avec la réponse d'Urbain VIII pour la question *de droit ;* car elle ne s'est prononcée en faveur du mariage de Gaston que parce qu'elle croyait, par erreur *de fait*, que la coutume de France concernant le mariage des princes était *autorisée par l'Église*. Et ainsi donc, en France comme à Rome, on ne reconnaissait point qu'une coutume ou une loi civile pût, sans l'intervention de l'Église, établir un empêchement dirimant.

1042. Benoît XIV est exprès, non-seulement dans son *Traité du Synode* (2), mais encore dans ses *Brefs* et ses *Instructions*. Dans sa lettre du 9 février 1749 au cardinal d'York, parlant de la loi de Théodose, qui défend le mariage entre les chrétiens et les Juifs, il dit que cette loi, autant qu'elle a été portée par un prince laïque, ne doit avoir aucune force sur les mariages : *Hæc lex utpote a laïco principe condita, nullam habere vim in matrimoniis debet*. Et, dans son *Instruction* pour les Cophtes, du 4 mai 1744, il dit, au sujet des mariages contractés par les clercs après la réception des ordres sacrés, que, dans les matières du droit ecclésiastique, la puissance laïque a la gloire d'obéir, et non le pouvoir de commander : « Licet in juribus ecclesiasticis potestati laïcæ sola « relicta sit gloria obsequendi, non auctoritas imperandi. »

1043. Clément XIII rend le même témoignage. En 1759, la faculté de Louvain ayant décidé que les princes séculiers ne peuvent annuler les mariages des fidèles quant à tous les effets, *à moins que leurs édits ne soient sanctionnés par l'Église*, ce pape fit connaître aux docteurs, par l'archevêque de Damase, nonce apostolique, toute la satisfaction qu'il avait éprouvée en voyant qu'ils enseignaient et conservaient *intacte la saine doctrine* (3).

1044. L'empereur Napoléon, voulant faire casser le mariage de son frère Jérôme, s'adresse à Pie VII, alléguant, pour causes de nul-

(1) Collection des procès-verbaux des assemblées du clergé de France, tom. II, pag. 857. — Voyez aussi la Vie de Louis XIII, par Griffet, *etc*. — (2) Liv. IX, c. IX et XI. — (3) Voyez l'ouvrage de Moser, *de Impedimentis matrimonii*, Louvain, 1827

lité, le défaut de consentement des parents et le rapt de séduction. Le pape lui répondit par une lettre du 26 juin 1805, dans laquelle nous lisons le passage suivant : « L'Église, bien loin de déclarer « nuls, quant au lien, les mariages faits sans le consentement des pa- « rents et des tuteurs, les a même, en les blâmant, déclarés valides « dans tous les temps, et surtout dans le concile de Trente. Il est « également contraire aux maximes de l'Église de déduire la nul- « lité du rapt de séduction. L'empêchement de rapt n'a lieu que « lorsque le mariage est contracté entre le *ravisseur* et la personne « *enlevée*, avant que celle-ci soit remise en sa pleine liberté. Or, « comme il n'y a pas d'*enlèvement* dans le cas dont il s'agit, ce « qu'on désigne dans le mémoire par le mot de *rapt de séduction*, « signifie la même chose que le défaut de consentement des pa- « rents, duquel on déduit la séduction du mineur, et ne peut, en « conséquence, former un empêchement dirimant *quant au* « *lien* (1). » Suivant nos lois civiles, le mariage d'un mineur qui se fait sans le consentement des parents est un mariage nul ; il en est de même, à plus forte raison, du mariage contracté par suite du *rapt de séduction*. Or cependant, Pie VII regarde ces mariages comme valides ; donc, il ne reconnaissait point, dans les princes, le droit d'établir des empêchements dirimants quant au contrat et au sacrement du mariage.

1045. Nous avons en outre plusieurs décisions des tribunaux ecclésiastiques de Rome, portant que les mariages des fidèles, auxquels ne s'oppose aucun empêchement canonique, sont de vrais mariages, et ne peuvent être dissous, quels que soient les empêchements établis par la puissance séculière, sans l'approbation de l'Église : *Qualiacumque fuerint impedimenta a sæculari potestate Ecclesia non consulta nec probante, perperam et nulliter constituta* (2). Est-ce ainsi qu'on répondrait à Rome, si le saint-siége avait le moindre doute sur la validité des mariages contractés avec des empêchements émanés de la puissance civile ?

1046. Nous l'avons dit, il n'en est pas du mariage comme des autres contrats qui sont du domaine de la puissance civile ; c'est un contrat d'institution divine, c'est de plus un sacrement. Il doit donc être placé, comme dit le pape Pie VIII dans son *encyclique* du 24 mai 1829, non parmi les choses terrestres, mais parmi les

(1) Hist. du pape Pie VII, par le chevalier Artaud, tom. II, c. VI. — (2) Instruction du saint office, de l'an 1804 ; Réponses de la sacrée Pénitencerie, du 1er mai 1824, et du 7 avril 1826, aux évêques de Viviers et du Puy, etc.

choses sacrées; donc il est entièrement soumis, et comme sacrement et comme contrat, à la juridiction de l'Église : « Non terrenis sed « sacris rebus matrimonium accensendum est, ideoque Ecclesiæ « *omnino* subjicitur. » Non, il n'appartient pas plus aux gouvernements temporels de régler ce qui touche à la *substance* du mariage que ce qui a rapport aux sacrements de baptême et de pénitence; ils n'ont pas plus le droit de défendre que d'ordonner qu'on administre un sacrement, si ce n'est pour faire exécuter les lois de l'Église, sans toutefois se permettre de les interpréter autrement qu'elle ne les interprète elle-même. Ce n'est point à la puissance séculière à statuer sur la dispensation des choses saintes, en s'opposant à ce qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de sacrement. « Qu'on nous regarde, dit saint « Paul, comme les ministres de Jésus-Christ et les dispensateurs des « mystères de Dieu (1). »

1047. Toutes les lois canoniques sur l'administration des sacrements nous rappellent à l'ordre hiérarchique, qui les explique avec une entière indépendance de la puissance temporelle. Nos anciens rois l'ont reconnu; l'article 12 de l'édit de 1606 porte : « Conformément à la doctrine du concile de Trente, nous voulons que les « causes concernant les mariages soient et appartiennent à la con- « naissance et juridiction des juges d'Église. » C'est ce que pensaient aussi les évêques de France, lorsqu'ils écrivirent à Louis XIII pour réclamer contre l'ordonnance de Blois, de l'an 1629, qui déclarait *non valablement contracté* le mariage des enfants de famille qui se faisait sans le consentement de leurs parents. Ils le supplièrent d'expliquer ces mots, *non valablement contracté*, en les restreignant *au contrat civil du mariage, et non au contrat spirituel du sacrement;* ils lui demandèrent en même temps qu'on n'obligeât point les juges ecclésiastiques à juger les mariages *conformément aux ordonnances*, *mais conformément aux saints décrets et constitutions de l'Église, la seule règle de leurs jugements;* car, ajoutèrent-ils, *la juridiction laïque ne peut donner la loi aux juges ecclésiastiques en matière spirituelle* (2).

1048. D'ailleurs, si on veut que l'État ait le droit de statuer sur le mariage, ou l'on admettra qu'il se conformera toujours aux lois ecclésiastiques; ou il faut dire qu'il peut agir en dehors de l'Église, sans avoir égard aux prescriptions canoniques. Dans la première

(1) Ire lettre aux Corinthiens, c. IV, v. 1. — (2) Voyez les *Mémoires* du clergé, tom. V, etc.

supposition, le pouvoir de l'État se réduit à faire exécuter les lois de l'Église concernant les empêchements de mariage. Dans la seconde, il y aura infailliblement conflit entre les deux pouvoirs : le même mariage sera légitime aux yeux de l'Église et illégitime aux yeux de l'État, légitime aux yeux de l'État et illégitime aux yeux de l'Église ; on pourra vivre avec la même femme épouse selon la loi civile et concubine selon la conscience, épouse selon la conscience et concubine selon la loi civile. Or, quel avantage la société peut-elle retirer de cet état de choses? N'est-il pas aussi contraire à la morale publique qu'à la religion, à la paix des familles qu'à la sainteté du mariage? Dira-t-on que, pour faire cesser ce conflit, il suffira que l'Église adopte les empêchements civils, et que l'État adopte les empêchements canoniques; ou que le mariage contracté avec un empêchement purement civil doit être regardé comme nul par l'Église comme par l'État? Mais que deviendra le pouvoir que l'Église possède en propre sur le mariage, si elle ne peut l'exercer que sous la dépendance de la puissance civile; si les différents gouvernements, dont la législation varie à l'infini, suivant les temps, les lieux et la politique, peuvent forcer l'Église d'admettre toutes les lois qu'il leur plaira de lui imposer, touchant la validité ou l'invalidité des mariages? La soumettrez-vous donc à leurs caprices? Non, ce n'est point à César que Jésus-Christ a ordonné de *paître* son troupeau ; ce ne sont ni les sénateurs ni les tribuns qui ont reçu de Notre-Seigneur le pouvoir *de lier et de délier sur la terre ;* ce ne sont point les empereurs qui ont été *établis par l'Esprit-Saint pour gouverner l'Église de Dieu;* ce ne sont point les puissances du siècle qui ont été chargées de veiller à l'intégrité de la foi, à la pureté de la morale de l'Évangile, à la dispensation des choses saintes, au salut des époux et de leurs enfants. Il ne leur appartient donc pas de prononcer sur la substance du mariage. L'Église, à l'autorité de laquelle sont soumis tous les chrétiens, grands et petits, princes et sujets; l'Église seule peut nous offrir, dans ses lois sur le mariage, toutes les garanties qu'on peut désirer dans l'intérêt de la religion et de la morale, de la société et de la famille.

1049. Laissons parler un philosophe chrétien qui, à raison de sa qualité de protestant, ne peut être suspect. « J'ai frémi, dit de « Luc, chaque fois que j'ai entendu discuter philosophiquement « l'article du mariage. Que de manières de voir! que de systè- « mes! que de passions en jeu! Combien l'objet ne paraît-il pas « différent au même individu, suivant les positions où il se trouve ?

« La législation civile y pourvoirait, me dira-t-on. Quand? Par qui? Cette législation n'est-elle pas entre les mains des hommes, c'est-à-dire de ces mêmes individus dont les idées, les vues, les « principes changent ou se croisent? Voyez les accessoires de ce « grand objet qui sont laissés à la législation civile, étudiez leur « histoire; et vous sentirez à quoi tiendrait le repos des familles et « celui de la société. Combien donc n'est-il pas heureux que, sur « ce point, nous ayons une grande loi mise au-dessus du pouvoir « des hommes! Si elle est bonne, gardons-nous de la mettre en « danger, en la faisant changer de sanction. Et s'il est des indivi- « dus qui soutiennent, et soutiennent fortement, qu'elle est détesta- « ble, ne fortifient-ils pas ma thèse? car il y a une multitude de « gens qui croient cette loi très-sage et très-bonne, et qui dispute- « raient perpétuellement contre eux. La société se diviserait donc « sur ce point, suivant la prépondérance des avis en divers lieux. « Cette prépondérance changerait par toutes les causes qui ren- « dent la législation civile variable; et ce grand objet, qui, par les « relations des individus d'État à État, et pour le repos et le « bonheur de la société, exige le plus éminemment uniformité et « constance, serait le sujet perpétuel des querelles les plus vives. « Combien la société ne doit-elle pas à la religion d'avoir mis « l'existence de cette loi au-dessus du pouvoir des humains (1)! »

1050. Écoutez aussi l'abbé Fauchet, l'un des plus chauds partisans de la révolution de 1789 et de la *Constitution* dite *civile du clergé de France*. Voici ce qu'il dit : « On continue d'objecter, « dit-il : l'autorité des gouvernements sur les contrats, sur la jus- « tice distributive et commutative, sur les mariages et sur tous les « autres actes qui ont rapport à la morale et aux sacrements, que « deviendrait-elle? Ce qu'elle doit être, une autorité exécutrice. « Les lois civiles ne peuvent jamais créer la morale; elles doivent « toujours la suivre et l'enjoindre. Vous avez pour la première de « vos lois, qui est la base de toutes les autres, une religion. Grâce « au ciel, cette religion est la seule vraie, la seule parfaite..... Il « faut que toute votre législation s'y conforme : sinon, vous êtes « en contradiction avec vous-mêmes, et votre gouvernement reste « dans le chaos où il a toujours été, par le défaut de concordance « entre les lois de Dieu et les lois des hommes. La doctrine sur « l'usure, sur les contrats, sur tous les rapports de la morale, « comme sur le dogme et les sacrements, appartient à l'Église

(1) Lettre sur l'histoire de la terre et de l'homme, tom. I, pag. 48.

« seule. Il faut le dire, l'opinion contraire, qui veut mêler dans cet « enseignement l'autorité législative des princes, est une absurdité, « est une impiété. Celui qui n'écoute pas l'Église, et, à plus forte « raison, qui s'élève contre elle dans tout ce qu'elle enseigne, « sans exception, sans restriction, est comme un païen et un « publicain. Brûlez l'Évangile, adoptez une autre religion, ou « croyez-y. Il faut donc laisser là tous les barbouillages que cer- « tains théologiens et jurisconsultes de France et d'Allemagne ont « écrits sur le mariage, par exemple, considéré comme sacrement et « dans ses rapports moraux. Il n'appartient qu'à l'Église de déci- « der cette doctrine. Ce qu'elle en a fixé au concile de Trente est « au-dessus de toute atteinte des trônes, et lie souverainement les « consciences. Il y a sacrement où l'Église dit qu'il y a sacrement; « il y a bonnes mœurs où l'Église catholique dit qu'il y a bonnes « mœurs. Toutes les puissances temporelles ensemble ne pourraient « pas changer un iota à la vérité de ces principes (1). » Il est donc prouvé que les gouvernements ne peuvent établir des empêchements dirimants quant au contrat et au sacrement de mariage : leur pouvoir se restreint aux effets civils.

1051. On objecte que les princes païens avaient le droit d'établir des empêchements dirimants concernant le mariage. Or, ils n'ont pu perdre, en devenant chrétiens, les pouvoirs qu'ils avaient auparavant : donc ils peuvent encore aujourd'hui établir des empêchements dirimants touchant le mariage. Cette objection est beaucoup plus spécieuse que solide. D'abord, est-il bien vrai que les princes païens aient eu le droit de statuer sur la validité et l'invalidité des mariages? Cela n'est point prouvé. On ne trouve rien, ni dans l'Écriture, ni dans la tradition, ni dans les décrets des papes et des conciles, qui nous oblige de reconnaître, même pour les temps antérieurs au christianisme, le pouvoir législatif des princes sur la substance du mariage. Direz-vous que le mariage n'était alors qu'un simple contrat; qu'il devait être par conséquent soumis au domaine de la puissance civile? Mais, nous l'avons déjà fait remarquer, il n'en est pas du contrat de mariage comme des autres contrats; c'est un pacte religieux, un contrat divin dans son origine; il est institué de Dieu même. Le mariage a toujours été une chose sacrée, une espèce de sacrement, *sacramentum;* dénomination que plusieurs Pères de l'Église et le pape Innocent III donnent au mariage de nos premiers parents. Aussi,

(1) Discours sur la religion nationale, 1789.

les gentils ne regardaient point le mariage comme un contrat ordinaire, ils y voyaient quelque chose de divin : « *Gentes matri-* « *monio divini aliquid inesse arbitrabantur* (1). » Or, ce qui a rapport à la substance d'un contrat de cette nature n'appartient-il pas plutôt à la législation religieuse qu'à la législation civile? Les anciens Romains l'avaient compris; aux temps de la république, c'étaient les prêtres qui prenaient connaissance des principales causes qui regardent le mariage; et les empereurs ne prononçaient sur ces mêmes causes que parce qu'ils étaient pontifes.

1052. D'ailleurs, en supposant qu'avant la publication de l'Évangile les princes aient eu le pouvoir de régler ce qui concerne le contrat de mariage, celui qui est le Roi des rois, celui d'où découle toute puissance, ne pouvait-il pas restreindre ce même pouvoir aux effets temporels? Les pères de famille ne se plaignent point de n'avoir plus les prérogatives qu'ils avaient dans les temps primitifs, et qu'ils ont perdues par suite du développement de la société, et de l'extension de la puissance des gouvernements. Pourquoi donc les princes se plaindraient-ils de se voir privés de certains droits qu'ils avaient avant l'établissement du christianisme? Faudra-t-il leur attribuer le pouvoir de statuer sur les matières religieuses, parce qu'ils croyaient pouvoir le faire parmi les gentils? En établissant le règne de la justice parmi les nations, en purifiant les mœurs, en sanctifiant les mariages, en faisant de tous les peuples comme un seul peuple, en civilisant le monde, l'Évangile devait naturellement modifier les anciennes législations sur quelques points, modifier par conséquent le pouvoir des souverains, tout en leur offrant en échange, pour la sécurité et le soutien des États et des souverains, des garanties qu'ils n'avaient pas auparavant, une force morale cent fois préférable à l'exercice de tel ou tel droit dont ils ne pouvaient user sans danger de tomber dans de graves erreurs, aussi funestes à la société qu'à la famille. Et pour ce qui regarde la question présente, le pouvoir civil se trouve nécessairement abandonné au pouvoir spirituel, par cela même que le mariage a été élevé par Notre-Seigneur à la dignité de sacrement; il a cessé dès lors d'être au pouvoir des princes, si tant est qu'il en ait jamais dépendu quant à la substance du contrat. C'est un dogme de foi, que le mariage est devenu un des sept sacrements de la loi évangélique institués par Jésus-

(1) Catéchisme du concile de Trente, *du Sacrement de mariage*, xxx.

Christ : « D'où il suit, ajoute le pape Pie VI, que l'Église, à qui a « été confié tout ce qui regarde les sacrements, *a seule tout droit* « *et tout pouvoir* de prononcer sur la *validité* ou l'*invalidité* des « mariages (1). »

CHAPITRE IV.

De l'unité du mariage.

1053. Le mariage est, par sa première institution, l'union d'un seul homme avec une seule femme. Cette unité peut être considérée de deux manières, *simultanément et successivement.* A l'unité est opposée la polygamie, qui est, ou *successive*, quand on a plusieurs femmes successivement ; ou *simultanée*, quand on en a plusieurs en même temps.

ARTICLE I.

De la polygamie successive.

1054. La polygamie successive est permise, ou, en d'autres termes, il est permis à l'homme qui a perdu sa femme et à la femme qui a perdu son mari, par la mort, de contracter un nouveau mariage. « Nous déclarons, dit Eugène IV dans son Décret « aux arméniens, qu'on peut licitement passer non-seulement à « un second mariage, mais aussi à un troisième, à un quatrième « et à d'autres encore, à moins qu'il ne se rencontre d'ailleurs « quelque empêchement canonique.» Ce pape cite à l'appui de cette décision l'apôtre saint Paul. En effet, nous lisons dans la première épître aux Corinthiens (2) : « Je dis aux personnes qui ne « sont pas mariées ou qui sont veuves, qu'il est bon qu'elles de« meurent dans cet état. Que si elles ne peuvent garder la conti« nence, qu'elles se marient ; car il vaut mieux se marier que de « brûler. » Quoique l'apôtre relève l'excellence de la continence parfaite, on voit qu'il ne condamne pas plus les secondes que les premières noces ; au contraire, il les permet expressément. Il

(1) Voyez, ci-dessus, le n° 1039. — (2) Ch. VII, v. 8 et 9.

ajoute dans le même chapitre : « La femme est liée à la loi du « mariage, tant que son mari est vivant; mais si son mari meurt, « elle est libre; qu'elle se marie à qui elle voudra, pourvu que « ce soit dans le Seigneur (1). »

1055. Telle est aussi la doctrine des Pères, des papes et des conciles, qui se trouve confirmée par la pratique générale et constante de l'Église universelle. Si quelques docteurs se sont montrés sévères envers les secondes noces, ce n'est point qu'ils les aient condamnées : ils n'avaient pas d'autre but que de faire comprendre aux fidèles qu'il vaut mieux rester dans l'état de viduité que de contracter un nouveau mariage. Ainsi, par exemple, saint Jérôme, ayant été accusé d'être allé trop loin sur ce point, se justifia dans sa lettre à Pamachius, où il dit : « Que « mes détracteurs veuillent bien m'entendre un instant, et ils re- « connaîtront que j'ai permis les secondes et les troisièmes noces « dans le Seigneur... On ne condamne pas ces mariages, mais on « n'est pas tenu d'en parler avantageusement. Triste remède ac- « cordé à une deplorable nature, ils ne déposent pas en faveur de « la continence... Je ne condamne pas les bigames, ni les trigames, « ni même, si on veut parler ainsi, les octogames, » ceux qui se marient pour la huitième fois.

ARTICLE II.

De la polygamie simultanée.

1056. Dans le principe, le mariage était l'union d'un seul homme avec une seule femme. Le premier exemple de bigamie que nous connaissions fut donné par Lamech. Et après le déluge Dieu avait permis la pluralité des femmes; car, avant et après la promulgation de la loi de Moyse, des hommes d'une sainteté éminente, tels qu'Abraham, Jacob, le roi David, ont eu en même temps plusieurs femmes : preuve manifeste que cela n'etait point défendu par la loi naturelle. Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ a rappelé le mariage à son institution primitive.

1057. Il est de foi que dans la loi évangélique la polygamie ou pluralité des femmes simultanée est défendue de droit divin. « Si quelqu'un, dit le concile de Trente, affirme qu'il est permis « aux chrétiens d'avoir en même temps plusieurs femmes, et que

(1) Ibidem, v. 39.

« cela n'est défendu par aucune loi divine ; qu'il soit ana-
« thème (1). » Ce décret est dirigé contre Luther, qui, dans plusieurs de ses écrits, et notamment dans son *Explication de la Genese*, soutient que la pluralité des femmes n'est prohibée par aucune loi. Et certes le dogme catholique que nous professons n'est point nouveau : nous le trouvons dans l'Écriture, la tradition, et la croyance de tous les siècles chrétiens. Les pharisiens demandant s'il était permis à un homme de renvoyer sa femme pour quelque cause que ce soit, Notre-Seigneur leur répondit : « N'avez-vous pas lu que celui qui a créé l'homme au commence-« ment créa un homme et une femme, et qu'il dit : Pour cette « raison, l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa « femme ; et ils seront deux dans une seule chair. Ainsi, ils ne sont « plus deux, mais une seule chair (2). » *Ils seront deux dans* une seule chair ; *deux*, et non pas *trois*. Il a donc voulu que l'homme ne pût avoir qu'une seule femme ; c'est l'observation du concile de Trente : « Notre-Seigneur, dit-il, nous a clairement enseigné « que, par le lien du mariage, *deux personnes seulement* sont « unies, lorsque, rapportant ces dernières paroles (*L'homme quit-« tera son père et sa mère*, etc.), comme prononcées de Dieu « même, il a dit : *Donc ils ne sont plus deux, mais une seule « chair* (3). »

1058. C'est ainsi que l'ont compris les docteurs de l'Église. Suivant saint Ambroise, « du vivant de votre femme, il ne vous « est pas permis d'en épouser une autre ; car en chercher une se-« conde quand vous en avez déjà une, c'est commettre un adul-« tère (4). » Saint Jérôme, expliquant le chapitre XIX de saint Matthieu, dit que le mari peut renvoyer sa femme qui est coupable d'adultère ; mais « qu'il lui est défendu, tant qu'elle vivra, d'en « épouser une autre. » Suivant saint Augustin, « c'est un crime « d'abandonner une femme stérile pour en prendre une qui soit « féconde : si quelqu'un le fait, il est, aux termes de l'Évangile,

(1) Si quis dixerit, licere christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum ; anathema sit. *Sess.* XXIV, *can.* II. — (2) Non legistis, quia qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos ? Et dixit : Propter hoc dimittet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una. Itaque jam non sunt duo, sed una caro *Saint Matthieu, c.* XIX, *v.* 4, *etc.* — (3) Sess. XXIV, *Doctrine sur le sacrement de mariage.* — (4) Non licet tibi, uxore vivente, ducere aliam ; nam et aliam quærere, cum habeas tuam, crimen est adulterii. *Liv.* I, *sur Abraham*, *c.* VII

« coupable d'adultère (1). » Nous pourrions citer encore les réponses et décrets d'Innocent Ier (2), de Nicolas Ier (3), d'Innocent III (4) et d'Alexandre III (5). Mais il suffit de faire remarquer que le dogme dont il s'agit est fondé sur la croyance et la pratique de l'Église, et que cette croyance, qui est aussi générale que constante, remonte aux temps apostoliques.

1059. Quant à l'espèce de polygamie par laquelle la même femme serait commune à plusieurs maris, elle n'a jamais été permise. Tous conviennent qu'elle est directement opposée à la loi naturelle; qu'elle contrarie la fin première du mariage, et parce qu'elle empêche la femme de devenir mère, étant bien reconnu que les femmes publiques sont stériles; et parce qu'elle rendrait la paternité incertaine, ce qui nuirait nécessairement à l'éducation des enfants.

CHAPITRE V.

De l'indissolubilité du mariage.

1060. Avant la promulgation de la loi mosaïque, nous ne trouvons pas d'exemple de divorce dans l'histoire du peuple de Dieu; mais le législateur des Hébreux permit la répudiation en certains cas, et il est bien probable que par la répudiation le mariage était entièrement dissous. Ainsi on peut dire que la faculté de répudier, quoique accordée à la dureté des cœurs, n'était pas seulement tolérée comme un moindre mal, mais qu'elle etait permise comme quelque chose de moins parfait. Mais il n'en est pas de même sous la loi évangélique : Jésus-Christ a ramené le mariage à son institution primitive, en le déclarant indissoluble.

1061. Le mariage des chrétiens, une fois consommé, ne peut être rompu que par la mort de l'un ou l'autre conjoint (6). D'abord, il est de foi que le lien du mariage ne peut être dissous pour cause d'hérésie, de cohabitation fâcheuse ou d'absence affectée de

(1) Liv. I, *de Nuptiis et concupiscentiis*, c. x. — (2) Lettre à Exupère. — (3) Réponses aux Bulgares. — (4) Chapitre *Gaudemus*. — (5) Chapitre *Licet*. — (6) Voyez, dans la *Théologie morale*, ce que nous avons dit du mariage non consommé, et du mariage de deux infidèles, dont l'un se convertit à la foi.

l'une des parties. C'est la décision du concile de Trente (1). Il est encore de foi que l'Église ne se trompe point lorsqu'elle enseigne que le lien du mariage ne peut être dissous par l'adultère, comme le prétendent les schismatiques grecs. « Celui qui dit que l'Église « est dans l'erreur quand elle enseigne, comme elle l'a toujours « enseigné, suivant la doctrine de l'Évangile et des apôtres, que « le lien du mariage ne peut être dissous à cause de l'adultère de « l'une des parties, que ni l'une ni l'autre partie, pas même celle qui « est innocente, qui n'a point donné sujet à l'adultère, ne peut « contracter un autre mariage du vivant de son conjoint; que le « mari qui, ayant renvoyé sa femme adultère, en épouse une autre, « commet lui-même un adultère, ainsi que la femme qui, ayant « quitté son mari adultère, a contracté un second mariage; qu'il « soit anathème (2). »

1062. Ces décrets sont fondés sur l'Écriture sainte et la tradition. On lit dans saint Matthieu : « Les pharisiens vinrent à Jésus « pour le tenter, et ils lui dirent : Est-il permis à un homme de « renvoyer sa femme pour quelque cause que ce soit? Il leur répon- « dit : N'avez-vous pas lu que celui qui a créé l'homme au com- « mencement créa l'homme et la femme, et qu'il leur dit : C'est « pour cette raison que l'homme quittera son père et sa mère, et « qu'il s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule « chair. Ainsi, ils ne seront plus deux, mais une seule chair. Que « l'homme donc ne sépare point ce que Dieu a joint : *quod ergo « Deus conjunxit, homo non separet.* Mais pourquoi, lui dirent- « ils, Moïse a-t-il ordonné qu'on donnât un écrit de divorce à sa « femme, et qu'on la renvoyât? Il leur répondit : C'est à cause de « la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de renvoyer vos « femmes; mais il n'en a pas été ainsi dès le commencement (3). » On voit ici que le mariage était indissoluble dans le commencement; que Notre-Seigneur le rappelle à sa première institution; qu'il abroge la permission qu'avaient les Juifs de répudier leurs

(1) Si quis dixerit, propter hæresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a conjuge, dissolvi posse matrimonii vinculum; anathema sit. *Sess.* XXIV, *can.* V. — (2) Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum, matrimonii vinculum non posse dissolvi; et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero conjuge vivente, aliud matrimonium contrahere; mœcharique eum, qui, dimissa adultera, aliam duxerit, et eam, quæ, dimisso adultero, alii nupserit; anathema sit. *Ibidem can.* VII. — (3) Saint Matthieu, c. XIX, v. 3, etc.

femmes en certains cas : donc le mariage est indissoluble de droit divin.

1063. Dans saint Marc, Jésus dit aux pharisiens et à ses disciples : « Que l'homme ne sépare point ce que Dieu a joint..... Quiconque quitte sa femme et en épouse une autre commet un adultère à l'égard de celle qu'il a renvoyée ; et si une femme quitte son mari et en épouse un autre, elle se rend coupable d'adultère (1). » Et dans saint Luc : « Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère ; et quiconque épouse celle que son mari a répudiée commet le même crime (2). » Dans l'un et l'autre texte, les paroles de Jésus-Christ sont générales ; elles n'admettent pas d'exception ; ce qui a fait dire à saint Augustin : « Qui sommes-nous donc pour oser dire que dans tel cas on est adultère, quand on épouse une autre femme après avoir renvoyé la sienne ; et que dans tel autre cas on n'est pas adultère ; tandis que l'Évangile déclare que *quiconque* agit ainsi est adultère (3) ? »

1064. L'apôtre saint Paul n'est pas moins exprès. Voici ce qu'il écrit aux Corinthiens : « Quant à ceux qui sont mariés, ce n'est pas moi, mais le Seigneur, qui leur fait ce commandement : Que la femme ne se sépare point de son mari ; si elle s'en separe, qu'elle reste sans se marier, ou qu'elle se réconcilie avec lui... La femme est liée à la loi du mariage tant que son mari est vivant ; que si son mari meurt, elle est libre de se marier à qui elle veut, pourvu que ce soit selon le Seigneur (4). » Ailleurs : « La femme mariée est liée par la loi du mariage à son mari, pour tout le temps qu'il est en vie ; mais lorsqu'il est mort, elle est dégagée de la loi. Si donc elle a commerce avec un autre homme pendant la vie de son mari, elle sera tenue pour adultère... Mais si son mari vient à mourir, elle est affranchie de la loi, et elle

(1) Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet... Quicumque dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, adulterium committit super eam. *Saint Marc*, c. x, *v*. 9, *etc*. — (2) Omnis qui dimittit uxorem suam, et alteram ducit, mœchatur : et qui dimissam a viro ducit, mœchatur. *Saint Luc*, c. xvi, *v*. 18. — (3) Qui ergo nos sumus, ut dicamus : Est qui mœchatur, uxore sua dimissa alteram ducens ; et est qui hoc faciens non mœchatur ; cum Evangelium dicat omnem mœchari, qui hoc facit? *Liv*. I, *des Mariages adultérins*, c. XIX. — (4) Iis autem qui matrimonio juncti sunt, præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere. Quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimittat.... Mulier alligata est legi quanto tempore vir ejus vivit. Quod si dormierit vir ejus, liberata est : cui vult nubat : tantum in Domino. *Ire épître aux Corinthiens*, c. VII, *v*. 10, 11 *et* 39.

« peut être à un autre sans être adultère (1). » Ces paroles de « l'Apôtre, dit encore saint Augustin, si souvent répétées, tant de « fois inculquées, sont vraies, pleines de vie, salutaires, et n'ont « pas besoin d'explication. Il est donc permis de renvoyer sa « femme pour cause de fornication; mais elle reste toujours en- « chaînée par le même lien, quoiqu'elle ne se réconcilie point avec « son mari; elle ne sera libre que quand il sera mort (2). » C'est aussi la doctrine d'Hermas, auteur du livre intitulé *Pasteur* (3); d'Athénagore, apologiste de la religion chrétienne (4); de Tertullien (5), de Clément d'Alexandrie (6), d'Origène (7), de saint Basile (8), de saint Ambroise (9), de saint Jérôme (10), de saint Chrysostome (11), du pape Innocent I (12), des Pères du concile de Milève, de l'an 416, auquel assista saint Augustin; et, généralement, de tous les docteurs qui ont paru dans les siècles suivants.

1065. On objecte ce passage de saint Matthieu : « Quiconque « renvoie sa femme, si ce n'est pour cause de fornication, et en « épouse une autre, commet un adultère (13). » Si donc un mari renvoie sa femme pour cause de fornication, et en épouse une autre, il n'est point coupable d'adultère. Ainsi raisonnent ceux qui sont pour le divorce. Pour répondre à cette difficulté, il suffit de faire remarquer que le passage en question renferme deux parties. La première comprend ce qui est permis au mari lorsque la femme a commis l'adultère, et la seconde ce qui lui est défendu, même dans le cas d'une séparation légitime. Or, l'exception, *si ce n'est en cas d'adultère*, NISI OB FORNICATIONEM, ne tombe que

(1) Quæ sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi : Si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri. Igitur, vivente viro, vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro; si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege viri : ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro. *Épître aux Romains, c.* VII, *v.* 2, *etc.* —(2) Hæc verba apostoli toties repetita, toties inculcata, vera sunt, viva sunt, sana sunt, plana sunt. Nullius viri posterioris mulier esse incipit, nisi prioris esse desierit. Esse autem desinet uxor prioris, si moriatur vir ejus, non si fornicetur. Licite itaque dimittitur conjux ob causam fornicationis; sed nec carebit illo vinculo, etiamsi nunquam reconcilietur viro : carebit autem, si mortuus fuerit vir ejus. *Liv.* II, *des Mariages adultérins*, *c.* V. — (3) Précepte IV. — (4) Legat. pro christianis. — (5) De la Monogamie, c. II. — (6) Liv. II, des Stromates. — (7) Comment. sur le ch. XIX de saint Matthieu. — (8) Homélie sur l'œuvre des six jours. — (9) Sur le ch. XVI de saint Luc. — (10) Lettre à Océanus. — (11) Homélie XVII, sur saint Matthieu. — (12) Lettre à Exupere. — (13) Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur : et qui dimissam duxerit, mœchatur. *Saint Matthieu*, *c.* XIX, *v.* 9.

sur la première partie, à laquelle elle se rapporte naturellement, comme si Notre-Seigneur eût dit : « Quiconque renvoie sa femme, « hors le cas de fornication, commet un adultère ; et celui qui « ayant renvoyé sa femme pour une cause quelconque, même « pour cause d'adultère, en épouse une autre, devient aussi cou-« pable d'adultère. » D'où l'on peut tirer cette conclusion : savoir, qu'il est permis au mari de renvoyer sa femme pour cause d'adultère, mais qu'il lui est défendu d'en épouser une autre après l'avoir renvoyée ; ce qui s'accorde parfaitement avec ce que nous lisons dans saint Marc et dans saint Luc, où il est dit, de la manière la plus absolue : *Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre, commet l'adultère;* et dans saint Paul : *La femme est liée par la loi du mariage tant que son mari est vivant; si elle épouse un autre homme pendant la vie de son mari, elle sera tenue pour adultère*. Telle est d'ailleurs l'interprétation que les Pères et les conciles nous ont donnée du passage de saint Matthieu : « Quoiqu'il soit permis aux époux, dit le concile de « Florence dans le décret d'Eugène IV aux arméniens, de se *sé-« parer pour cause de fornication*, il ne leur est pas permis pour « cela de *contracter un autre mariage*, vu que le lien d'un ma-« riage légitimement contracté est perpétuel (1). »

1066. Le mariage étant indissoluble de droit divin, le divorce avec la faculté de convoler ne peut être autorisé par aucune loi, ni pour cause d'adultère, ni pour toute autre cause. Vouloir le permettre sous le prétexte de rendre les époux plus libres, c'est confondre la liberté avec la licence. Le divorce serait une source continuelle de divisions entre les époux, les familles et les enfants. La possibilité seule d'obtenir le divorce par l'adultère, serait un attrait pour le crime ; elle suffirait pour altérer la tendresse et la confiance mutuelle des époux, et les provoquer à l'inconstance et a l'infidélité. D'ailleurs, à défaut de la connaissance du cœur humain, ne sait-on pas par expérience qu'en séparant l'homme et la femme sans leur laisser l'espoir d'un rapprochement, le divorce ne peut qu'engendrer des haines implacables, en même temps qu'il anéantit tout sentiment de piété filiale dans l'enfant qu'il sépare du père ou de la mère? Évidemment, une loi qui autoriserait

(1) Quamvis ex causa fornicationis liceat thori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii legitime contracti vinculum perpetuum sit. *Décret pour les arméniens*. — Voyez, dans la *Théologie morale à l'usage des curés*, les différentes causes qui légitiment la séparation des époux.

le divorce, sans réclamation de la part de la nation, serait un des symptômes les plus alarmants de la dégradation d'un peuple.

1067. Nous finissons. Comme, dans l'exposition des preuves et des dogmes de la religion catholique, il aurait pu nous échapper quelque chose de contraire à la doctrine ou à l'esprit du saint-siége apostolique, nous soumettons cet ouvrage au jugement de la sainte Église romaine, notre mère et la mère de toutes les Églises ; ayant toujours eu pour règle de notre croyance l'enseignement du successeur du bienheureux Pierre, vicaire de Jésus-Christ; de celui que Dieu a établi le docteur de tous les chrétiens, en le chargeant de confirmer ou de redresser ses frères dans la foi.

FIN DU SECOND ET DERNIER VOLUME

TABLE DES MATIERES.

TRAITÉ DE DIEU.

PREMIÈRE PARTIE.

DE LA NATURE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU.

DEUXIÈME PARTIE. DES OEUVRES DE DIEU.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE V.

TROISIÈME PARTIE. DE LA DIVINE PROVIDENCE.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

TRAITÉ DU MYSTÈRE DE LA SAINTE TRINITÉ.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

TRAITÉ DU MYSTÈRE DE L'INCARNATION.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

TRAITÉ DE LA GRACE ET DE LA JUSTIFICATION.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

TRAITÉ DES SACREMENTS EN GÉNÉRAL.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

TRAITÉ DE L'EUCHARISTIE.

Ire PARTIE. DE L'EUCHARISTIE COMME SACREMENT.

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

IIe PARTIE. DE L'EUCHARISTIE COMME SACRIFICE.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

TRAITÉ DU SACREMENT DE PÉNITENCE.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

TRAITÉ DU SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

TRAITÉ DU SACREMENT DE L'ORDRE.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

TRAITÉ DU SACREMENT DE MARIAGE.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

TABLE GÉNÉRALE.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

U.

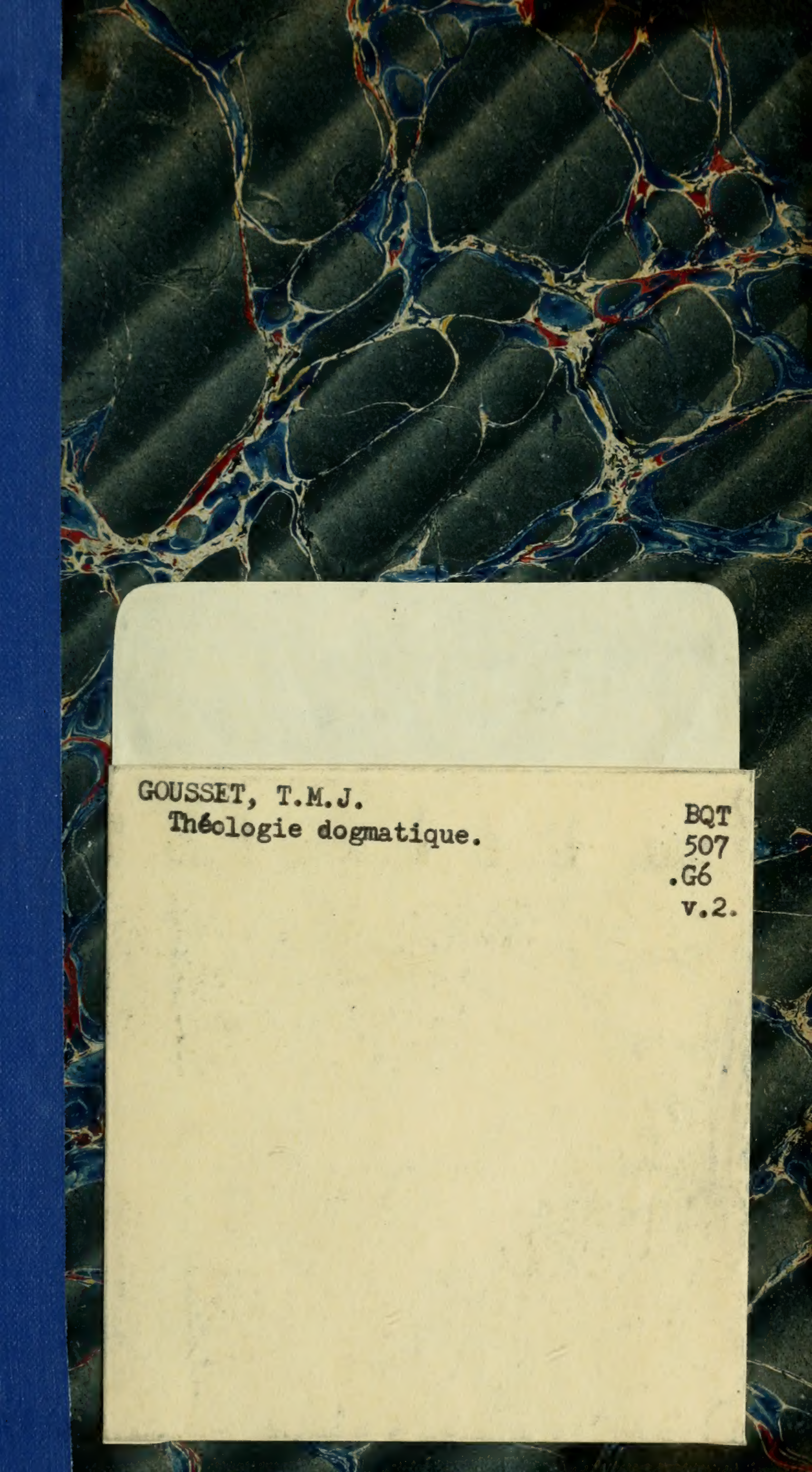
V.

Z.

FIN DE LA TABLE GÉNÉRALE.

F. Aureau. — Imprimerie de Lagny




GOUSSET, T.M.J.
Théologie dogmatique.
BQT
507
.G6
v.2.

